論天人之際

中国古代思想起源试探

余英時



中华书局

論天人之際

中国古代思想起源试探

余英時
著

中华书局

图书在版编目(CIP)数据

论天人之际:中国古代思想起源试探/余英时著. —北京:中华书局,2014.7
ISBN 978-7-101-10199-7

Ⅰ.论… Ⅱ.余… Ⅲ.天人关系-研究-中国-古代
Ⅳ.B2

中国版本图书馆CIP数据核字(2014)第122082号

书　　名 论天人之际:中国古代思想起源试探
著　　者 余英时
责任编辑 李　静
出版发行 中华书局
(北京市丰台区太平桥西里38号　100073)
http://www.zhbc.com.cn
E-mail:zhbc@zhbc.com.cn
印　　刷 北京天来印务有限公司
版　　次 2014年7月北京第1版
2014年7月北京第1次印刷
规　　格 开本/640×960毫米　1/16
印张15¾　插页2　字数200千字
印　　数 1-8000册
国际书号 ISBN 978-7-101-10199-7
定　　价 58.00元

目　录

代序　中国轴心突破及其历史进程

上篇：中国思想史的开端——比较文化史的探索

本书是关于中国思想起源的一部专题研究。出于对比较文化史的观察角度的重视，我在本书中特别借用了"轴心突破"作为分析的概念。我认为只有在其他古文化——特别是西方——的对照之下，中国轴心突破的文化特色才能充分地显现出来。我对于这一论题早就发生了浓厚的兴趣，几十年来始终未断，不过没有机会展开较为全面的研究而已。1977年我撰写《中国古代知识阶层的兴起与发展》（收在我的《中国古代知识阶层史论》，台北：联经出版公司，1980），其中第四节题作"哲学的突破"（"Philosophic breakthrough"），即是本书整体构想的发端。但"哲学的突破"在本书中已一律改作"轴心突破"（"Axial breakthrough"）。为什么会发生这一变化？这是我必须首先交代的问题。

如所周知，有关"轴心时代"、"轴心突破"一套说法，是雅斯贝尔斯（Karl Jaspers，1883—1969）在《历史的起源与目标》（*The Origin*

and Goal of History）一书中正式提出的（德文原本成书于1949年）。但在1975年以前，他的“轴心”概念尚未普遍流行。我在上述专论中虽提及他的“轴心时代”（按：文中译为“枢纽时代”），然而所知不深，以致轻易放过。当时我所用“哲学的突破”一词则借自帕森斯（Talcott Parsons, 1902—1979），见于他为英译本韦伯（Max Weber, 1864—1920）《宗教社会学》（*The Sociology of Religion*, 1964）所写的“引论”（Introduction）及其他相关论文。帕氏“哲学的突破”是针对下面的现象而发：在公元前第一个千纪（the first millennium B.C.）之内，“哲学的突破”以截然不同的方式分别发生在希腊、以色列、印度和中国等地，人对于宇宙、人生……的体认和思维都跳上了一个新的层次。事实上，这便是“轴心时代”与“轴心突破”说的一个提要。帕森斯大概认为这是尽人皆知的常识，因此并无一字提及雅斯贝尔斯及其理论。我当时一方面以为“哲学的突破”出于韦伯有关古代世界宗教研究的创获，另一方面又感觉这一概念正可解释中国思想的起源，所以便毫不迟疑地采用了。

但1980年代以后，由于以色列社会学家艾森施塔特（Shmuel Noah Eisenstadt, 1923—2010）和他的朋友们的大力推动，“轴心文明”（“Axial civilization”）引起了人文与社会科学界的广泛研讨，其风至今未衰。最近宗教社会学家贝拉（Robert N. Bellah, 1927—2013）的 *Religion in Human Evolution: From the Paleolithic to the Axial Age*（Harvard University Press, 2011）和哲学家泰勒（Charles Taylor, 1931—　）的*Dilemmas and Connections*, Selected Essays（Harvard University Press, 2011）都对这一题旨展开了深入的论证。“轴心”的概念在今天已获得西方学术界的普遍接受，“吾从众”是

唯一合理的选择。

其次，我愿意借此机会简略地交代一下：我为什么选择雅斯贝尔斯“轴心”说作为探讨中国思想史起源的切入点？概括言之，这是因为“轴心”说最适合于我的研究重点之一，即通过比较文化史的进路以凸显中国文化的主要特色及其在世界史上的地位。而我之所以很早便发展出这一特殊的研究重点，则和我个人的读史经验密切相关。

我在高中最后一年读到胡适（1891—1962）评梁漱溟（1893—1988）《东西文化及其哲学》的文字，引起很大的兴趣。接着我又找到梁的原书来对着读。坦白地说，以我当时的程度，对于梁先生的抽象议论实在不甚了了。但是我追求中西文化异同的强烈欲望却是这样被激发起来的，而且从此长在心头，挥之不去。进入大学以后，我选择了中国史为专业，因为希望从历史上寻找中西文化不同的根源所在。但当时史学界已笼罩在“历史演进一元论”的氛围之中。这里所谓“历史演进一元论”大致可以简括如下：

受到牛顿物理学巨大成就的启发，18世纪法国启蒙思想家中已颇有人（如孟德斯鸠Montesquieu，1689—1755）开始主张用牛顿的方法来研究人文与社会现象。于是一个新的信念逐渐形成：人的世界和自然世界一样，也存在着普遍有效的规律，可以通过科学方法而发现。到了19世纪，欧洲便出现了不少社会思想家（如孔德[1]、马克思[2]），相信自己已发现了人的世界的规律，并据之以进行历史分期。和自然世界的规律一样，这些规律也是“放之四海而皆准，行之百世

1 Auguste Comte, 1798—1857.

2 Karl Marx, 1818—1883.

而不惑”的。因此任何地域的社会（或文明）都在它们的支配之下。用在历史分期方面，这是预设所有的社会（或文明）都必然经历相同的发展阶段；或者说：在绝对性规律的支配下，历史演进只有这一条路，是任何社会（或文明）所不能不遵循的。所以我称之为“历史演进一元论”。

历史演进一元论在“五四”前后已传入中国，我在大学时期所接触到的版本大致是说：西方已从上古、中古演进至近代以至现代阶段，而中国则仍停留在中古时期。最著名的例子是冯友兰（1895—1990）的《中国哲学史》：他将自汉初到清末划分为“经学时代”，即相当于西方中古的“经院哲学”（scholasticism），并明白宣称：与西方相比，中国哲学史整整缺少了一个“近代”阶段。这是1949年以前，在史学界流行极广的一个观点。历史演进一元论在1949年以后达到了最高峰，其最具体的表现便是斯大林钦定的“五阶段论”（见《联共（布）党史简明教程》）成为中国大陆上历史分期的唯一准则。此事尽人皆知，不待更有所论述。但这里必须郑重指出：我所关怀的中西文化之异，在历史演进一元论的结构中，已从空间转向时间，主要成为“先进”（西）与“落后”（中）的不同了。至于其他一切“文化的”差别则都是次要的，只能理解为表现方式或风格的分歧而已。

在1960年代以前，我在原则上承认历史规律的发现是一个可能性，虽然我并未接受其中任何一家的理论。但1960年代以后，我已不得不放弃“历史规律”的概念。逼我放弃的原因很多，下面只说几个比较重要的：

第一，诚如1990年代几位美国史学家所指出的，迟至1960年前后，逻辑实证论一派的哲学家仍然强调，史学的首要任务应当是寻找

历史发展的规律。然而他们对于下面这一事实却视若无睹：历史学家从来没有发现过任何一个普遍有效的历史规律[1]。这一无可辩驳的事实使我们不能不开始追问：人的世界是不是真的和自然世界一样，也存在着普遍而永恒的规律？

第二，19世纪以来，提倡"历史演进一元论"者虽代有其人，但大体上都是一些抽象的主张。在具体研究和论述中，他们所处理的历史经验往往限于西欧一隅，因此所总结出来的演进阶段并不能有效地延伸到其他国家或地区。在这个问题上，马克思恰好是一个最清楚的例证。马克思最初用"生产方式"划分历史阶段（奴隶—封建—资本主义），并不是要建立普遍有效的历史规律，而是概括西欧自希腊、罗马以下的历史经验。因此他另外提出所谓"亚细亚生产方式"（"Asiatic mode of production"）以概括中国、印度和某些伊斯兰教国家的政治经济形态。至于他在《资本论》中所展开的系统分析，那更是严格地限于西欧地区。1877年有一位俄国信徒把它移用在俄国史研究上面，他读后愤慨地说：

> 他一定要把我关于西欧资本主义起源的历史概述彻底地变成一般发展道路的历史哲学理论，一切民族，不管他们所处的历史环境如何，都注定要走这条道路。……但是我要请他原谅。（他这样做给我过多的荣誉，同时也给我过多的羞辱。）[2]

1 见 Joyce Appleby, Lynn Hunt and Margaret Jacob, *Telling the Truth about History*（New York and London: W.W. Norton, 1995）, p. 169。

2 "Reply to Mikhailovsky," in David Mclellan ed., *The Thought of Karl Marx: An Introduction*（New York: Haper Torchbooks, 1974, c1971）, pp. 135–136.

可见马克思绝不认为西欧的资本主义是任何社会所不能不经历的“一般发展道路”。后来斯大林为了意识形态的需要，不但完全抛弃了“亚细亚生产方式”之说，而且把马克思关于西欧资本主义的起源论推广为普遍性的历史规律。他的“五阶段论”在史学领域所造成的负面影响，早已有目共睹，这里毋须词费了[1]。

第三，自上世纪60—70年代以来，以自然科学的实证方法来研究人文和社会现象的传统想法已逐渐破产了。就社会科学而言，很多人都感到实证方法的限制太大，不够处理“人的世界”中比较精致的问题。因此诠释学趁虚而入，出现了所谓“诠释的社会科学”（“interpretive social science”）。格尔兹（Clifford Geertz，1926—2006）便是公开采取诠释立场研究文化人类学并且发生重大影响之一人。他对“文化”的观念作了以下的解说：

> 我相信韦伯所言，人类是悬挂在自己编织的意义之网上的动物。我把文化看作这些网，所以对文化的分析不是寻找规律的实验科学，而是探究意义的诠释之学。[2]

诠释人类学对史学影响很大，1970年代以后西方史学研究明显地从社会、经济史转向文化史，格尔兹所谓“探究意义”取代“寻找规律”，在这里获得了清晰的印证[3]。就史学观念而言，这里还应该

---

1 关于以上的讨论可参看 Leszek Kołakowski, tr., P.S. Falla, *Main Currents of Marxism*（New York and London: W.W. Norton, 2005）, pp. 287–289。

2 见他的 *The Interpretation of Cultures*（New York: Basic Books, 1973）, p. 5。

3 Joyce Appleby, Lynn Hunt and Margaret Jacob, *Telling the Truth about History*, pp. 217–223.

一提伯林（Isaiah Berlin,1909—1997）的贡献。无论是史学不可能成为一种自然科学，或历史进程并不受任何“巨大的超个人势力”（“vast impersonal forces”）的绝对决定，伯林的分析和论辩都具有极大的说服力。前面提到的“历史演进一元论”至此已失去存在的依据[1]。

从“历史演进一元论”的幻境中解脱出来以后，我便无法再将当前中、西文化的不同理解为“落后”与“先进”之别。19世纪至20世纪的中国既不在“中古”时代，更与所谓“封建”扯不上任何关系。我们在这里清楚地看到：“历史演进一元论”其实是西方中心论的体现。无论是较早的上古—中古—近代的历史分期、斯大林的“五阶段论”或一度在美国盛行的“现代化理论”（“Modernization Theory”），显然都是从西方的独特历史经验中总结出来的，然后再武断地假定其他非西方文明或社会也必然将依照西方的模式发展。换言之，西方是典型而且先行了一步，非西方则亦步亦趋地追随于后。西方文明与非西方文明之间并不是处于平等的地位，在此一目了然。所以我自始即对“历史演进一元论”抱着很大疑问。

相形之下，从比较历史（comparative history）的角度研究多元文明（或文化）的人则往往能对不同的文明抱着同样尊重的态度。早在18世纪赫尔德（Johann Gottfried von Herder, 1744—1803）便已强

1　可看以下两文：“The Concept of Scientific History” 和 “Historical Inevitability”，都收在Isaiah Berlin（Henry Hardy and Roger Hausheer eds.），*The Proper Study of Mankind: An Anthology Essays*（New York: Farrar, Straus and Giroux, 1998），pp. 17–58; 119–190。

调：不同的文明或社会都各有其重心所在，只有通过其特有的价值系统才能真正了解。换句话说，不同文明之间可以互相比较，但不能用同一标准去衡量[1]。可见赫尔德承认文明不仅是多元的，而且各有其不能取代的价值。上世纪中叶汤因比（Arnold J. Toynbee，1889—1975）的十卷本《历史研究》（*A Study of History*）是规模最大的关于"文明"（"civilizations"）的综合研究。他以毕生之力勤搜史料，对古今二十一个"文明"的兴衰过程进行了比较，旨在探讨西方文明的前途。这里毋须涉及有关此书的重大争议。我要特别指出的是：汤因比和赫尔德一样，对于所有文明都是尊重的。他认为西方文明虽在最近一两百年主宰了世界，但其内在限制已不可掩，绝不可能单独引导人类走出困境。因此他极力主张西方基督教文明和科技文明必须与其他主要文明（包括东亚儒学文明、日本文明、印度文明、伊斯兰文明）进行深入对话，共同开辟新路。在欧、美重要学人中，他无疑是公开放弃西方中心论的先驱之一。

最后让我回到雅斯贝尔斯关于文明的比较研究。雅氏是哲学家而不是史学家，因此他关注的不是一般文明，而是"轴心文明"，也就是经历过"轴心突破"的文明。"轴心突破"是什么，请看他在《历史的起源与目标》中的一段描述：

> 哲学家初次出现。人作为个人敢于依靠自己。中国的隐士与游士（按：指老子、孔子、墨子等）、印度的苦行者、希腊的哲学家、以色

1 "Cultures are Comparable But Not Commensurable." 见Isaiah Berlin, *Vico and Herder: Two Studies in the History of Ideas*（New York: Viking Press, 1976）, pp. 182–183。

列的先知，无论彼此的信仰、思想内容与内在禀性的差异有多大，都属于同一类的人。人证明自己能够在内心中与整个宇宙相照映。他从自己的生命中发现了可以将自我提升到超乎个体和世界之上的内在根源。[1]

原文很长，但上面几句扼要的话已足够说明问题，“轴心突破”指世界古代文明在发展过程中的精神大跃动，最后导致系统性的哲学史或思想史的正式发端。他对中国之“士”、印度之“苦行者”、希腊之“哲学家”和以色列之“先知”一视同仁，肯定他们都达到了同等的精神高度，因此在各自的文明中完成了内涵互异的“轴心突破”。这就说明：他在哲学或思想的领域中彻底抛弃了黑格尔以来的西方中心论。我们都知道，黑格尔根本不承认“东方哲学”（“Oriental philosophy”）可以望希腊哲学的项背；他对中国和印度的思想都评价极低[2]。雅斯贝尔斯则对中国和印度作了以下的明快论断：

中国和印度占据着与西方比肩的位置，不只是因为它们一直存活到今天，而是因为它们都完成了突破。[3]

换句话说，由于中国和印度都经历了“轴心突破”，因此它们和西方

---

1 Karl Jaspers, Michael Bullock tr., *The Origin and Goal of History*（New Haven: Yale University Press, 1953）, p. 3.

2 Georg W.F. Hegel, E.S. Haldane tr., *Lectures on the History of Philosophy: Greek Philosophy to Plato*（Lincoln : University of Nebraska Press, 1995）, vol. I, pp. 119–147.

3 Karl Jaspers, Michael Bullock tr., *The Origin and Goal of History*, p. 52.

是站在完全平等的地位。可见雅斯贝尔斯所采取的立场与上述赫尔德和汤因比基本相同。我相信这应该是比较文化史研究的一种常态，所以本书将接着雅斯贝尔斯的论述探讨中国的“轴心突破”。首先我必须进一步澄清“轴心”说和本书的关涉。

本序文开端说过，1977年我讨论“哲学的突破”虽已触及“轴心”说，却浅尝即止，未加深究。但1997年我起草本书英文初稿时，“轴心”说已成显学之一。读了1980年代以下许多社会学家、史学家、哲学家们的多方面发挥和深入考察，我不能不承认“轴心”说确有坚强的根据。因此我毫不迟疑地把它当作基本预设之一而接受了下来。

稍后我又进一步认识到韦伯关于古代世界宗教的观察，与雅斯贝尔斯的“轴心”说之间确有不少可以互相印证之处。这更加强了我对后者的信任。关于这一点，最近贝拉在他的新著中说得很简要：

> 虽然雅斯贝尔斯只提到阿尔弗雷德·韦伯（Alfred Weber；按：即马克斯·韦伯Max Weber之弟）是“轴心时代”（“axial age”）概念的来源之一，但是我们可以确定，由于他早年和马克斯·韦伯之间的学术渊源相当重要，后者的影响也是不容低估的。马克斯·韦伯关于世界各大宗教的比较研究已涵蕴了类似“轴心时代的假设”（“axial-age hypothesis”）。不但如此，我在他的著作中还发现：他所讨论的“先知时代”（“prophetic age”）简直和“轴心时代”如出一辙。他追溯了以色列、波斯、印度的各种先知运动，并涉及中国的类似运动，上起公元前8世纪和7世纪，下及6世纪和5世纪，这些

运动在他看来便是稍后世界各大宗教的背景。[1]

由此可知韦伯关于“轴心时代”的构想和雅斯贝尔斯并无二致，不过他的研究重点在世界宗教的兴起，视域既异，名称自然不同。他是社会学家而兼史学家，其论断建立在经验性的证据（empirical evidences）上面，恰好与雅斯贝尔斯的哲学论断互相支持。这样一来，“轴心”说作为历史假设的地位便更巩固了。所以我决定以它为本书讨论的起点。这里所谓“起点”则有两重涵义：第一，“轴心突破”奠定了一个文明的精神特色，所以中国、印度、希腊、以色列四大轴心文明最后无不自成独特的文化体系。第二，轴心突破以后的独特精神取向在该文明的发展中起着长时期的引导作用。雅斯贝尔斯指出，中国和印度在突破后一直顺着以往的方式生活了下来，与传统没有中断过。西方情形比较复杂，因为以色列宗教和希腊哲学的汇流造成了别具一格的精神传统，中间有较大的变动和起伏。但大体上看，两千年来西方也依然保持了它的“文化连续性”（“cultural continuity”）。这一观察基本上是合乎事实的[2]。以上两点同样可以用来解释先秦思想的起源及其对中国文化的长期导向作用，因此成为我探索中国轴心时代的基线。

从以上的回顾可知，本书以“轴心”说为讨论的起点，曾经过了长时间的反复斟酌与考虑，并非偶然兴到或震于其“显学”地位而然。我必须承认，“哲学突破”或“轴心突破”这样的提法，涉及四大古文

1 Robert N. Bellah, *Religion in Human Evolution: from the Paleolithic to the Axial Age*, p. 271.

2 见 Karl Jaspers, Michael Bullock tr., *The Origin and Goal of History*, pp. 59–60。

明的比较，我一开始接触便立即发生“似曾相识”（“déjà vu”）之感。稍后追寻此感何来，终于发现这是由于我早年（1950年代初）受到闻一多《文学的历史动向》一文的影响所致。此文开宗明义便说：

> 人类在进化的途程中蹒跚了多少万年，忽然这对近世文明影响最大最深的四个古老民族——中国、印度、以色列、希腊——都在差不多同时猛抬头，迈开了大步。约当纪元前一千年左右，在这四个国度里，人们都歌唱起来，并将他们的歌记录在文字里，给流传到后代。在中国，《三百篇》里最古部分——《周颂》和《大雅》，印度的《梨俱吠陀》（*Rig-veda*），《旧约》里最早的《希伯来诗篇》，希腊的《伊利亚特》（*Iliad*）和《奥德赛》（*Odyssey*）——都约略同时产生。[1]

很显然的，闻氏这里讲的也是一种“轴心突破”，不过是略早一点点的诗歌，而不是哲学，因此把时间定在“纪元前一千年左右”。我既有闻氏的论述在胸，再读帕森斯与雅斯贝尔斯的著作自若针芥之相投，不过当时不自觉罢了。闻氏此文作于1943年，比雅斯贝尔斯《历史的起源与目标》尚早六年，真可谓“东海西海，心同理同”了。

我决定将“突破”这一概念应用在先秦诸子学起源上，还有更深一层的背景。《庄子·天下》篇说：

> 天下大乱，圣贤不明，道德不一，天下多得一察焉以自好。譬如耳

1　闻一多，《神话与诗》，《闻一多全集》，第一册（上海：开明书店，1948），页201。

目鼻口，皆有所明，不能相通。犹百家众技也，皆有所长，时有所用。虽然，不该不徧，一曲之士也。……悲夫！百家往而不反，必不合矣！后世之学者，不幸不见天地之纯，古人之大体，道术将为天下裂。

这一段话主要是说上古原有一个浑然一体的"道"，但由于"天下大乱，圣贤不明"之故，竟失去了它的统一性。于是"百家"竞起，都想对"道"有所发明，然而却又陷入"见树不见林"的困境，各家所得仅止于"一曲"，互不相通，"道"作为一个整体因此更破"裂"而不可复"合"了。这个看法后来又见于《淮南子·俶真训》：

周室衰而王道废，儒、墨乃始列道而议，分徒而讼。

"列"即"裂"的假借，本是同一字。但此说并非道家所独有，《荀子·解蔽》篇劈头就说："凡人之患，蔽于一曲，而暗于大理。""大理"即"道"，故后文评墨子以下八家之"蔽"曰："皆道之一隅。"可见荀子对于诸子学兴起的认识与《天下》篇作者一致，不过没有明用"裂"字而已。

有此背景在意识中，我初遇"哲学的突破"之说便立即联想到"道术将为天下裂"那句话，觉得"breakthrough"和"裂"好像是天造地设的两个相对应的字。《天下》篇是不是庄子所撰，现代学人中持论不一，这里不能详考。但我们有充足理由相信，"道术将为天下裂"的观念并非后代人的向壁虚造，而是从庄子本人的寓言中变化出来的。内七篇出庄子之手，古今大致无异辞，其中《应帝王》篇便有一则极著名的寓言：

南海之帝为儵，北海之帝为忽，中央之帝为浑沌。儵与忽时相与遇于浑沌之地，浑沌待之甚善。儵与忽谋报浑沌之德，曰："人皆有七窍以视、听、食、息，此独无有，尝试凿之。"日凿一窍，七日而浑沌死。

"浑沌"即暗喻上古以来浑然一体的"道"，"儵"与"忽"之"日凿一窍"则喻"百家"兴起于"儵""忽"之间，终于将那个浑然一体的"道"分裂了。《天下》篇将"百家众技"比作"耳目鼻口"更明明脱胎于寓言中"视、听、食、息"之"七窍"。这两条文字之间互相照应得如此丝丝入扣，使我不能不相信《天下》篇作者确是有意将庄子"寓言"中的深层涵义用"庄语"传达出来。如果我的推测不算大错，那么我们可以断定：庄子不但是中国轴心时代的开创者之一，参与了那场提升精神的大跃动，而且当时便抓住了轴心突破的历史意义。这样看来，本书以雅斯贝尔斯"轴心"说为讨论的起点，可以说是顺理成章，没有一丝一毫的牵强附会。

但是过此以往，本书的整体构想则是我自己的大胆尝试。1997年4月我起草本书原稿时，已读到了不少讨论中国轴心突破的文字。在这些讨论中，中国轴心时代主要被理解为孔、老以下诸子学之兴起，古代中国曾经历了一场轴心突破，已成为绝大多数论者的共识。其间虽偶尔有人提出异议，却得不到其他学者的重视[1]。由于参与讨论的主要是西方学人，他们对于以色列和希腊轴心时代的历史与文

1　例如 Mark Elvin, "Was There a Transcendental Breakthrough in China?" in S.N. Eisenstadt, ed., *The Origin and Diversity of Axial Age Civilizations*（Albany: State University of New York Press, 1986）, pp. 325–359。

化变动大致都具有亲切的认识，但相形之下，对于中国和印度则稍隔一层，而尤以中国为更隔。因此，我决定对从孔、老开始的中国轴心突破进行一次比较深入而系统的探索。我最感兴趣的包括下面这些问题：例如以色列以《旧约》和摩西的故事为背景，希腊则以任意妄为的诸神为背景，那么中国的突破又是针对着何种特殊的历史和文化背景而发生的呢？其次，在肯定了中国发生过轴心突破之后，紧接着便是对突破过程的探源和溯流：唯有如此，中国轴心突破的文化特色才能充分显现出来。但此中涉及多方面的分疏工作，如先秦诸学派与历史文化背景的一般关系和个别关系，以及诸学派之间的异同和分合。最后，还有一个密切相关的问题：如前面已指出的，轴心突破不但奠定了一个文明的独特精神取向，而且还对该文明的发展起着长期的引导作用。既然如此，我们当然希望进一步认清轴心突破后中国精神（或思想）的主要特色何在，以及在其他轴心文明（特别是西方）的对照之下，它呈现出来的具体形态为何？

以上所举的几个问题，在当时我阅览所及的相关论著中，都未能得到正面的处理，即使偶然触及，也浅尝而止。因此我决意重读先秦主要文本，从轴心突破的特殊角度探讨中国古代系统思想史（即先秦诸子）的起源。这当然不是零散的考证所能为力的，而必须先有一套通贯性设想以统摄并整理种种复杂的事实与观念，最后才可能试着建构出一个条理秩然的历史叙事。

下篇：中国轴心突破的展开

本书的最后定稿可以看作是我个人的整体构想及其论证的一次

总结：这是经过了长期酝酿和一再修改才暂且确定下来的。探索和撰写的过程略见《上篇》和书末跋文。由于全书头绪纷繁，论证也曲折复杂，我深感有必要对于本书主旨作一提纲式的说明，以为读者执简御繁之一助。几经考虑之后，我决定以中国轴心突破的展开历程为中心线索，提出关于中国思想缘起的一篇系统性叙事。因此本篇并不仅仅是全书的简单撮要，而实与之详略互见，并且在论点方面也有不少新发展。

本书的一大纲领在于断定三代的礼乐传统（也可简称“礼”）为中国轴心突破提供了直接的历史文化背景。所以我的系统性叙事便从这一论断开始。本书第二章《轴心突破与礼乐传统》所论甚详，但为一般读者着想，下面两个论据是最具关键性的。

第一，关于三代礼乐传统，《论语·为政》曰：

> 子曰：“殷因于夏礼，所损益，可知也；周因于殷礼，所损益，可知也；其或继周者，虽百世，可知也。”

孔子这段名言一方面强调夏、商、周三代的文化连续性，另一方面也指出每一代都有“损”和“益”，并非一成不变。这一历史论断在传统时代是被普遍接受的，到了现代不但没有受到质疑，而且还不断获得地下发掘的印证。很多考古学家和古史家都倾向于承认夏代的存在，但由于在考古方面迄今尚未取得文字的证实，只好暂且置之不论。至于“周因于殷礼”而又有“损益”，则现代考古所提供的证据实不胜枚举。最值得注意的是周代甲骨文的发现与研究。1950年代以来，周卜文字时有所见，但规模最大、也最轰动的是1977年在周原（凤雏

村）——周人发祥地——所发现的大批甲骨。其中有若干片可断定为周文王时代的祭祀纪录，且包括殷王在内（如“成唐”，即汤及“文武帝乙”，纣辛之父）。最初专家中有人认为这是周文王崇祀殷先王，但旋即有人提出异议，以为祭者不是周文而是纣辛。无论如何，殷、周之间的文化延续则由此可见。所以王宇信在《西周甲骨探论》中说：

> “周因于殷礼”。代殷而起的周王朝继承了商王朝在政治、经济和文化等方面的全部遗产，在利用甲骨进行占卜方面当然也不会例外。我们认为西周甲骨与殷商甲骨仍属于一个系统，西周甲骨在不少方面与殷墟甲骨有着共同性。[1]

不但如此，从考古材料上看，周代的“礼”一直在变动中，孔子“损益”之说也信而有征[2]。

第二，先秦最先出现的三学派——儒、墨、道——都是在礼乐传统中成长和发展起来的，而它们之间的思想分歧也源于对待“礼乐”的态度各不相同。以儒家而言，“孔丘年少好礼”（《史记·孔子世家》），三十几岁时已是鲁国最负重名的礼学专家；《论语·八佾》记他“入太庙，每事问”，必是实录。但孔子虽出身于礼乐传统，却对当时已“崩坏”的礼乐，极为不满。因此他决心从内部彻底改造这一传统。他从追问“礼之本”开始，最后归宿于礼乐必须以“仁”为其精

1　王宇信，《西周甲骨探论》（北京：中国社会科学出版社，1984），页165。

2　见 Lothar von Falkenhausen, *Chinese Society in the Age of Confucius*（*1000—250 BC*）: *The Archaeological Evidence*, Cotsen Institute of Archaeology, University of California, Los Angeles, 2006）。

神核心，故曰："人而不仁，如礼何？人而不仁，如乐何？"（《八佾》）仁和礼一方面互相支持，另一方面又互相制约，这正是儒家思想的一大纲维。其次，墨子思想也是针对着当时礼乐状态而形成的。《庄子·天下》篇说他：

作为《非乐》，命之曰《节用》，生不歌，死无服。……毁古之礼乐。

这一概括在《墨子》和其他先秦记载中可以一一得到印证，其真实性是很高的。但墨子反对的是当时所谓"周礼"，因为它已流为极其繁缛的外在形式而无任何内在的意义可言，用墨子自己的话，即是"繁饰礼乐以淫人，久丧伪哀以谩亲"（《非儒下》）。但是他并没有全面推倒三代礼乐传统的意图。在和儒者公孟辩论"法古"的问题时他说：

且子法周而未法夏也，子之古非古也。（《公孟》）

因此后世评论如《淮南子·要略》，说他"背周道而用夏政"；清末孙诒让也断定他"于礼则法夏而绌周"[1]。我相信他和孔子一样，也有意从内部改造三代礼乐传统，不过他走的是化繁为简的道路，托名于"夏"而已。

最后再看一看道家和三代礼乐传统的关系。首先值得注意的是

1　见《墨子间诂·后语上》（台北：河洛图书影印本，1980），页5。

孔子问礼于老子的传说（见《史记·孔子世家》），《礼记·曾子问》引孔子，且有"昔者吾从老聃助葬于巷党"的话。这一类的传说和语录虽已无从证实，但它们都是从先秦辗转流传下来的，至少暗示老子和礼乐传统或有某些渊源。今本《道德经》三十八章有下面一段论"礼"的话：

> 故失道而后德，失德而后仁，失仁而后义，失义而后礼；夫礼者，忠信之薄而乱之首也。

《道德经》的作者是否即传说中的礼学大师老聃，在此只能置之不论。但这一对"礼"的深刻批判恐不能不假定批判者曾受过礼学的透彻训练。因此胡适说：

> "礼者，忠信之薄而乱之首"，正是深知礼制的人的自然的反动。[1]

他并进一步推断，老子这句话，和孔子一样，也是追求"礼之本"而得到的认识。《庄子·大宗师》篇中关于"礼意"的一段话恰可助证胡氏之说：

> 子桑户、孟子反、子琴张三人相与友……莫然有间，而子桑户死，未葬。孔子闻之，使子贡往侍事焉。或编曲，或鼓琴，相和而

---

1 见胡适，《说儒》，收在《胡适全集》第四卷（合肥：安徽教育出版社，2003），页80。

歌……子贡趋而进曰："敢问临尸而歌，礼乎？"二人相视而笑曰："是恶知礼意！"

以当时通行的丧礼而言，"临尸而歌"自然是不合"礼"的。但庄子重视的不是外在的形制，而是如何将内心的"礼意"恰如其分地表达出来。故郭象注曰：

> 夫知礼意者，必游外以经内，守母以存子，称情而直往也。若乃矜乎名声，牵乎形制，则孝不任诚，慈不任实，父子兄弟，怀情相欺，岂礼之大意哉！

这便和孔子以"仁"说"礼"，殊途而同归了。

从上面两系论证中，我们可以得到以下这个简要的概括：三代以来不断"损益"的礼乐传统为轴心突破提供了一个具体的历史场所；儒、墨、道三家的创始人都自礼乐传统中来，而对当时"礼坏乐崩"的状态则同有"是可忍，孰不可忍"之感。因此他们不但各自提出如何更新这一传统的构想，并且以此为始点而发展出互不相同的系统学说。这是中国轴心突破的展现，也是中国哲学性思维的全面而有系统的发端。韦伯论知识阶层（"intellectual strata"）和宗教的关系，提出过一个观察：中国的儒家（如孔子）和道家（如老子）以及印度的婆罗门贵族，与希腊哲学家相似，都拥有很高的社会地位和学术训练，因此也各自承担了某种伦理或救世的使命。这些知识阶层，一般而言，对于当时存在的宗教实践并不采取官方的立场。他们对之或不加闻问，或在哲学上重新作出解释，但却不从其中直接抽身

退出[1]。韦伯统论三大古文明中知识阶层对当时流行的"宗教"的态度，所以只能如此宽泛言之。如果专就中国儒、墨、道的表现来说，我们似乎可以得到下面这一比较确切的概括：代表古代知识阶层的儒、墨、道三个学派都对当时流行的"礼乐"抱着深切的不满；也就是说，他们的立场和官方之间距离很大。但是他们并不主张完全抛弃"礼乐"传统，而是各自对它赋予新的意义。我在这里特别用"礼乐"一词代替韦伯的"宗教"，是因为中国古代的"宗教"托身于"礼乐"之中，而"礼乐"的内涵又不能简单地和西方的"宗教"概念划等号。

现在让我对"中国古代'宗教'托身于'礼乐'"一语稍作澄清，因为这将有助于彰显中国轴心突破的文化特色。兹先节引墨子有关"礼"的缘起的看法：

> 昔三代圣王禹、汤、文、武欲以天之为政于天子……故莫不……祭祀上帝鬼神，而求祈福于天。（《天志上》）

引文中"欲以天之为政于天子"代表他对于"天志"的信仰，这里可以置之不论。但他描述"三代圣王"为了"求祈福于天"而"祭祀上帝鬼神"则大致代表当时以至后世的一个流行观念。所以《说文解字》"示"部说"禮，履也，所以事神致福也；从示，从豊。"又"豊"部："豊，行礼之器也；从豆，象形。"王国维《释礼》一文讨论殷墟卜辞"豊"字，以为此字上半之"𧯛"象二玉在器之形"，并引申之曰：

---

1 Max Weber (Guenther Roth and Claus Wittich eds.), *Economy and Society* (Berkley: University of California Press, 1978), vol. Ⅰ, pp. 502–503.

> 古者行礼以玉，故《说文》曰："豊，行礼之器。"其说古矣。……实则"豊"从珏，在凵中。从豆乃会意字，而非象形字也。盛玉以奉神人之器，谓之"𧯷"若豊。推之而奉神人之酒醴，亦谓之醴，又推之而奉神人之事，通谓之礼。（《观堂集林》卷六）

据《墨子》和《说文》，"礼"的本义为"事神致福"，再据殷墟卜文，"豊"为"盛玉以奉神人之器"。王国维更进一步推断"豊"字"象二玉在器之形"，尤为重要；我以为"二玉"或分指"璧"与"琮"，即《周礼·春官宗伯·大宗伯》所谓"以苍璧礼天，以黄琮礼地"。由此可知"礼"在起源时具有彻底的宗教性质。（"乐"也是如此，天神、地祇、人鬼皆"可得而礼"，见《周礼·春官·大司乐》。）

"礼乐"的宗教功能确定之后，紧随之而来的问题便是：通过礼乐的运作以取得与上帝、神、鬼交通的究竟是怎样一种宗教群体？稍知中国古代宗教与政治状况的读者大概都会立即想到：这一群体非"巫"莫属。事实上，巫文化与礼乐传统之间的密切关联及其长期演变正是本书大纲领中一个最重要的向度，忽视了这一向度，中国轴心突破也将无从索解。

首先必须声明，本书没有讨论巫的来源问题。巫究竟是源自本土或从域外传来？这是现有史料（包括考古发掘）所解答不了的。而且就本书的论旨而言，这个问题完全不相干。书中虽偶引现代有关萨满教（shamanism）研究以资比较，但并不预设巫和萨满之间有任何历史渊源。我仅仅肯定一点：作为神、人之间的中介，二者在功能上有可以互相参照之处而已。我比较倾向于相信，这一功能是许多初民宗教所共有的，不必非假定传播论（diffusionism）不可。

由于书阙有间，巫在中国的起源及其早期历史目前还无法重建。为了讨论的方便，姑且以尽人皆知的“绝地天通”神话为始点。《国语·楚语下》记楚大夫观射父答楚庄王（在位公元前515—前489年）“重、黎实使天地不通”之问，说：

> 古者民神不杂。（中略）及少昊之衰也，九黎乱德，民神杂糅，不可方物。夫人作享，家为巫史，无有要质……颛顼受之，乃命南正重司天以属神，命火正黎司地以属民，使复旧常，无相侵渎，是谓绝地天通。

神话中三个阶段——“古者民神不杂”、“民神杂糅”、“复旧常”而“绝地天通”——自然不是真实历史，但却不妨看作是中国远古宗教发展的一种残余记忆。这一神话也见于《尚书·吕刑》，只有一句简单的话：

> 乃命重黎绝地天通，罔有降格。

但根据伪孔传，这里“乃命”的“皇帝”不是颛顼而是尧，重与黎则分指其后代之羲与和。（参看《史记·五帝本纪》“乃命羲、和”句的《集解》和《正义》。）至于“罔有降格”四字，则不见于《国语·楚语》，《伪孔传》释之曰：

> 天神无有降地，地祇不至于天，明不相干。

比较两本，似乎各有来历，而不是同出一源的繁简之别。如果所测不误，则"绝地天通"神话在古代或曾广泛流传。但在这一关联上，我要特别介绍现代学者曾运乾（1884—1945）对于"罔有降格"一语的新解。他说：

> 格，格人，能知鬼神情状者；降格，言天降格人也。[1]

依此解，"格人"即是巫，乃"天"、人"之间的中介。我认为此说比《伪孔传》合理，可以接受。因为"绝地天通"的关键便在于"夫人作享，家为巫史"的状态必须严予禁绝。此处唯一需要澄清的是："罔有降格"四字紧接着"乃命重黎绝地天通"一语而来，即表示帝尧（或颛顼）不许巫再在神与民之间进行沟通的意思。

非常意外地，最近的考古发掘竟使我们对"绝地天通"神话不能不另眼看待。下面是苏秉琦（1909—1997）关于江南地区良渚文化的重要观察。他首先指出：

> 至迟开始公元前第三千年中期的良渚文化，处于五帝时代的前后期之间，即"绝地天通"的颛顼时代。良渚文化发现的带有墓葬的祭坛和以琮为中心的玉礼器系统，应是宗教已步入一个新阶段的标志。[2]

1　见曾运乾，《尚书正读》（北京：中华书局，1964），页279—280。按：《国语·楚语》的重、黎是二人，《吕刑》的重黎是一人，也可证二说的来源不同。详见顾颉刚、刘起釪：《尚书校释译论》（北京：中华书局，2005），第四册，页1950—1959。

2　苏秉琦，《中国文明起源新探》（香港：商务印书馆，1997），页120。

接着他又以瑶山遗址为例，进一步说明巫与礼的关系：

> 男觋女巫脱离所在群体葬地，集中葬于祭坛，是巫师阶层已形成才可能出现的现象。(中略) 瑶山等地墓葬最值得重视的现象，是琮、钺共为一人的随葬物，显示神、军权集于一人的事实。玉琮是专用的祭天礼器，设计的样子是天人交流，随着从早到晚的演变，琮的制作越来越规范化，加层、加高、加大，反映琮的使用趋向垄断，对天说话，与天交流已成最高礼仪，只有一人，天字第一号人物才能有此权利……这与传说中颛顼的"绝地天通"是一致的。[1]

"绝地天通"竟在良渚墓葬中找到了它的史影，这是至可惊异的。

本书讨论"绝地天通"神话曾广泛参考过现代学人的见解。(见第一及第六章)我的基本论点是：地上人王"余一人"或"天子"通过对于巫术的政治操纵，即巫师所具有的祭祀和占卜之类"神通"，独占了与"天"或"帝"交流的特权。巫师之所以能行使中介功能也是奉"余一人"之命而行。不但如此，"余一人"也往往以人王的身份担任"群巫之长"的角色，亲自主持祭祀、占卜的礼仪；卜辞中的商王和《尚书·金縢》中的周公都提供了具体的例证[2]。现在有了良渚考古新发现的旁证，我们已可推断："余一人"通过巫的祭祀方式以垄断与

---

1 苏秉琦，《中国文明起源新探》，页124。

2 "群巫之长"的概念是陈梦家所提出的，见他的名文：陈梦家，《商代的神话与巫术》，《燕京学报》，20期(1936)，页535；商王之例见 David N. Keightley, *Sources of Shang History: The Oracle-Bone Inscriptions of Bronze Age China* (Berkeley: University of California Press, 1978), p.136。周公之例则見加藤常賢，《中國古代文化の研究》(東京：二松學會大學出版部，1980)，页55—56。

“天”或“帝”的交通，早在三代之前便已开始了，而后来的“天命”的意识似乎也在萌芽之中。

从上引神话和考古资料看，我们得到的印象是：礼乐源于祭祀，而祭祀则从巫的宗教信仰中发展出来。因此我们也许可以说：早期的礼乐是和巫互为表里的；礼乐是巫的表象，巫则是礼乐的内在动力。如果这一看法可以成立，那么我在前面关于中国轴心突破与礼乐传统的论断便必须下一转语：轴心突破表面上虽从礼乐的领域展开，但它真正争衡的对象却是礼乐背后的整个巫文化。因此这里有必要澄清一下礼乐与巫之间的异同与分合。

我们首先忍不住要问：在古代一般认识中，“巫”究竟是什么样的一种人？让我们再听听楚大夫观射父的描述：

> 民之精爽不携贰者，而又能齐肃忠正，其智能上下比义，其圣能光远宣朗，其明能光照之，其聪能听彻之，如是则明神降之，在男曰觋，在女曰巫。[1]

这就是说：巫（觋）是“民”中精英，不但既“精爽”又虔敬，而且在“智”、“圣”、“明”、“聪”四方面都达到了最高的水平。只有具备了这些条件的“民”，不分男女，才可能获得“明神降之”的荣宠。此文“明神降之”是巫的一大特色，指神降附在巫的身上。王逸注屈原《九歌·东皇太一》“灵偃蹇兮姣服”句云：

---

1 《国语·楚语下》。按：有关“巫”的古代记载，参见李零，《先秦两汉文字史料中的“巫”》，此文分上、下两篇，收入氏著，《中国方术续考》（北京：东方出版社，2000），页41—79。

灵谓巫也……古者巫以降神……神降而托于巫也。

即指此事。我相信这一描述出于巫集团自我塑造的公共形象，在古代当曾流传甚广，以致观射父也信之不疑。不过从良渚的"男觋女巫脱离所在群体葬地，集中葬于祭坛"的情况看，则巫的地位远高于一般的"民"，大概是可以肯定的。由此可知，巫在古代一般被认作是专门和神鬼交通的中介，而以神降于身为最高境界。作为巫的主要特征，这也是后世所普遍接受的一种看法。古文《尚书·伊训》中有"巫风"一词，《伪孔传》解之曰：

事鬼神为巫。

又《公羊传》隐公四年条何休注"钟巫之祭"曰：

钟者，地名也。巫者，事鬼神，祷解以治病请福者也。男曰觋，女曰巫。

这里特别值得指出的是：何休竟将"巫"的功能扩大到"祷解以治病请福"。我要提醒一下，前引墨子论"礼"的缘起，上溯到"三代圣王……祭祀上帝鬼神，祈福于天"，而《说文解字》则解"礼"为"事神致福"。这样看来，何注事实上等于告诉我们："巫"不仅具有独特的"事鬼神"的法力，而且同时也是祭祀之礼的设计者和执行者。上面关于礼乐与巫互为表里的论断在此获得强有力的支持。

但是在长期的历史进程中，巫和礼乐也一直在分途发展之中，

因此越到后来便越不能混为一谈。周公“制礼作乐”是礼乐史上一个划时代的大变动。概括地说，周初以下礼乐已从宗教—政治扩展到伦理—社会的领域。“天道”向“人道”方面移动，迹象昭然。渊源于巫文化的“天命”观念也发生了极微妙的变化。其时“天视自我民视，天听自我民听”的新信仰已经流行；《召诰》也描述小民“以哀吁天”而“天亦哀于四方民”。这就是说，“民”和“天”虽没有直接交通，然而“绝地天通”的禁令好像已大为松动了。王朝如果要继续保持“天命”不失，便不是仅仅依赖“祭祀上帝鬼神，祈福于天”所能奏功。由于“天”随时随地都在注视着“民”对于地上王朝的态度，以决定“天命”的延长或收回，因此统治者必须不断做人事方面的努力，积累当时人所谓“德”（或“德行”），使“民”普遍感到满意。周公郑重叮咛成王，“王其德之用，祈天永命”（《召诰》），便把这番意思清楚地表达了出来；周公“制礼作乐”的历史意义正当于此求之。《左传》文公十八年（公元前609）记鲁季文子语：

先君周公制周礼曰：“则以观德，德以处事，事以度功，功以食民。”

这是后人追记之言，当然不能看作周公的自述之词。但季文子是周公的后代，其说必有来历。现在姑且视之为春秋时期人对于“周公制周礼”的理解。文中“则以观德”的“则”字指“礼则”而言[1]，这和春秋时流行的“礼乐，德之则”（《左传》僖公二十七年，公元前633，

1 杨伯峻，《春秋左传注》（台北：洪叶文化事业有限公司，修订本，1993），页634。

引赵衰语）观念是相合的。概括起来，我们可以对这四句话解之如下：“礼”为判断“德”的标准，合乎“礼”的才是“德”。但“德”是行为的原动力，因此开出一系列的“人事”活动，从“事”到“功”，最后归宿于“食民”，也就是使天下的“民”都能过一种“不饥不寒”的生活。如果此解无大误，则周礼是以“德”为核心而建构的整体人间秩序，也可以称之为“礼”的秩序。“礼”在这里已远远超出了“事神致福”的范围，当然不能和“巫”等量齐观。杨向奎论周公制礼一事，提出一个看法，认为“周公对于礼的加工改造，在于以德行说礼”，这不失为一个值得认真考虑的历史观察[1]。

巫在长期发展中，它的功能、组织，以及技能（“艺”）也都趋向多元化与复杂化。如以《周礼·春官宗伯》中与“巫”并列的“卜”、“祝”、“史”、“神仕”等职官为例，它们都是从最广义的“巫”分化而成的专业。孙诒让注“大卜”，说“大卜者，（中略）以卜筮为问鬼神之事，故亦属宗伯。”（《周礼正义》卷三二）“大祝”据《周礼》原文云：“掌六祝之辞，以事鬼、神、示（祇），祈福祥，求永贞。”（同上，卷四九）“大史”，贾公彦疏云：“祭之日，执书以次位常是礼事及鬼神之事也。故列职于此也。”（《周礼》卷一七，页14下，“十三经注疏”本）可知三者都是“事鬼神”的分工[2]。

“神仕”一职更有作进一步说明的必要。《周礼·春官宗伯下》“神仕”条曰：

1　见杨向奎，《宗周社会与礼乐文明》（北京：人民出版社，1992），页333。关于周公制礼的讨论，详见本书第二及第六章。

2　李零指出：“中国古文献中的‘巫’是与‘祝宗卜史’类似的神媒，合称都叫‘巫’。”见《中国方术续考》，页43，我同意此说。

凡以神仕者，掌三辰之法，以犹鬼神，示之居，辨其名物。

郑注云：

犹，图也；居，谓坐也。天者，群神之精，日、月、星辰，其著位也。以此图天神、人鬼、地祇之坐者，谓布祭众寡与其居句。

可知郑玄认为“神仕”对神、鬼、祇的分布和位置高下等情况有深切的认识，因此才被任命去绘出它们在整个图像中的坐位和次序。这又是“事鬼神”的一种分工。更可注意的是郑注又引《国语·楚语》中“民之精爽不携二者……”一段（见前）为证，断言“神仕”即是“巫”。但《周礼·春官·序官》曰：

凡以神士者无数，以其艺为之贵贱之等。

郑注云：

以神士者，男巫之俊，有学问才知者。艺，谓礼、乐、射、御、书、数。高者为上士，次之为中士，又次之为下士。

郑玄在这里完全接受了观射父对于“巫”的描述，因此毫不迟疑地断言“神士”是“男巫之俊，有学问才知者”。他显然也假定“巫”是“民”中的精英；在这一假定下，他才解“艺”为“六艺”。但在这一关键问题上，孙诒让提出了重要的修正，他说：

按此艺，当谓技能，即指事神之事，不涉六艺也。《文王世子》云："凡曲艺，皆誓之以待又语。三而有一焉，乃进其等以其序。"注云："曲艺，为小技能也。"《王制》以祝、史为执技以事上者。此神仕为巫，亦祝、史之类，故亦通谓之艺。(《周礼正义》卷三三)

孙氏引《周礼》两处文本及注语为证，十分有说服力，且"曲艺为小技能"之注即出于郑玄本人，可谓"以子之矛，攻子之盾"。这里揭示了一项重要的历史事实，即巫在长期演进中已发展出一套特殊"技能"[1]。可知巫和礼乐一样，也经过了一个由简趋繁的发展历程。

上面我追溯了礼乐与巫的分别发展。但这仅仅是一种观念上的分别，在实际运作中，礼乐与巫是根本无法分开的。原因很简单：作为"事神致福"的祭祀系统，礼乐自始便是巫的创造；它的设计与执行也一直操在巫师集团的手中。礼乐的领域后来虽然扩大了，但"事神致福"的祭祀系统仍然是它的核心部分。礼乐的宗教功能便托身于此。从这一角度看，礼乐与巫始终保持着一种互为表里的关系。《礼记·乐记》云：

大乐与天地同和，大礼与天地同节。和，故百物不失；节，故祀天祭地。明则有礼乐，幽则有鬼神。[2]

---

1 现在专家称萨满教的通神能力为"技能"(techniques)，可资比较。参看 Mircea Eliade, *Shamanism:Archaic Techniques of Ecstasy*(Princeton N.J.: Princeton University Press, 2004)。

2 见"十三经注疏"本(江西南昌，嘉庆二十年[1815])，《礼记》卷三七，页13下。

"明则有礼乐，幽则有鬼神"十个字将两者的关系生动地呈现了出来。至于礼乐在轴心突破后的变化，后面还有机会涉及，暂止于此。

现在我们可以进一步讨论巫文化与轴心突破之间的关系了。前面说过，中国轴心突破的真正对象其实是礼乐背后的巫文化。为了对这一重大问题作一简明的交代，让我从"天""人"关系方面稍稍展示一下：巫文化怎样在轴心突破后为诸子的哲学思维所取代。以下我选择三个密切相关的观念作为论证的重点。

第一，关于"天"的观念。轴心突破以前的"天"通指神鬼世界，即墨子所谓"祭祀上帝鬼神，而祈福于天"之"天"。但更具体一点说，"天"则指天上的"帝廷"。据商代卜辞，天上有"帝"或"上帝"，"常常发号施令，与王一样。上帝或帝不但施号令于人间，并且他自有朝廷，有使、臣之类供奔走者"[1]。不仅此也，先王先公死后往往上至"天"廷，"宾"于上帝。这一信仰也成为"周因于殷礼"的一个组成部分，所以，《诗·大雅·文王》说"文王陟降，在帝左右"；西周晚期金文也有"先王其严，才（在）帝左右"之语[2]。

但是轴心突破以后，当时新兴的诸学派建构了（也可以说"发现了"）一个截然不同的"天"。这是前所未有的一个超越的精神领域，各派都称之为"道"。由于"道"的终极源头仍然是"天"，所以后来董仲舒有"道之大原出于天"的名言，虽然它与"上帝"在"帝廷"上发号施令的"天"未可同日而语。《孟子·公孙丑上》论"浩然之气"有云：

1　陈梦家，《殷墟卜辞综述》（北京：科学出版社，1956），页572。

2　陈梦家，《殷墟卜辞综述》，页580。

其为气也，配义与道。

《庄子·人间世》曰：

气也者，虚而待物者也。唯道集虚。

《管子·内业》曰：

心静气理，道乃可止。（旧注："若静心，则气自调，道乃可止。"）

又曰：

精也者，气之精者也。气道乃生。（旧注："气得道，能有生。"）

尽管分析起来，上引三家对"气"的看法并不相同，但专就"气"与"道"之间的关系而言，他们在大方向是一致的，即"气"不离"道"，"道"也不离"气"。因此这里不能不提及孟、庄时代的气化宇宙论。

在公元前4世纪，宇宙（即当时常用的"天地万物"）被看成是由"气"所构成。"气"本来是浑然一体的生命力，永远在不停的运动中（亦可称"元气"）。当此"元气"由整体趋向分殊，进入个体化的状态时，天、地、人、万物便形成了。这便是庄子所说的"人之生，气之聚也。聚则为生，散则为死"（《知北游》）。其实宇宙万有无不如此，

不仅“人”而已。因此《管子·枢言》“有气则生，无气则死，生者以其气”一语恰可补足此普遍原则。但“气”在分化之后，有从“清”到“浊”各种程度的差异：“清阳者薄靡而为天，重浊者凝滞而为地。”（《淮南子·天文训》）人居天、地之间，故其心由清气构成，身则由浊气构成，如“浩然之气”即是一种最清纯的“气”[1]。

概括地说，气化宇宙论一方面将天、地、人、万物看作一大生命整体，另一方面则深信这一“气”的宇宙是在“道”的涵盖之下。前面提到“道”、“气”不相离的原则，这里应该作一较具体解说。“道”不离“气”，不证自明。因为此处所说的“道”即指“气”所构成的宇宙之“道”，离开了“气”则“道”无挂搭处。“气”不离“道”，依《管子·内业》篇，可以有两说。其一曰：

> 冥冥乎不见其形，淫淫乎与我俱生。[视之]不见其形，[听之]不闻其声，而序其成，谓之道。（旧注：“虽无形声，常依序而成，故谓之道也。”）

这似是说，天、地、人、万物虽同为“气”所生，但它们的生成同时也呈现出一种秩序，这是“道”的独特创造。依此解，则“道”可以说是价值之源。《内业》另一条说：

1 关于气化宇宙论，刘殿爵《孟子》英译“导论”有简要的说明，见 *Mencius*, Translated with an Introduction by D.C. Lau (Harmondsworth: Penguin, 1970), “Introduction,” pp. 24—25。较详细的讨论可看小野澤精一、福永光司、山井湧编，《気の思想—中國における自然観と人間観の展開—》（東京：東京大學出版會，1978），第一部第二章《戰國諸子における気》，页30—125。

凡道，无根无茎，无叶无荣，万物以生，万物以成，命之曰道。

这似是说，"道"虽不能直接生成天地万物，但天地万物之所以生、所以成，最后却必须归功于"道"。依此解，则"道"竟成为整个气化宇宙的原始动力[1]。《内业》篇两说并不互相排斥，可以并存，同指向一个道一气合一的超越领域，这便是轴心突破后的"天"。

从比较文化史的角度看，经历了轴心突破的古文明最后出现一个超越的精神领域，是相当普遍的现象。《上篇》引过雅斯贝尔斯的观察，他说：哲学家初次出现，敢于靠个人的力量"证明自己能够在内心中与整个宇宙相照映。他从自己生命中发现了可以将自我提升到超乎个体和世界之上的内在根源"。这里说的便是超越的精神领域。但他接着更指出，由于历史和文化背景各异，每一轴心文明所开辟的精神领域也各具特色，如柏拉图的"理型"（"idea"）、印度教的"真我"（"atman"）、佛教的"涅槃"（"nirvana"）、中国的"道"（"tao"）、以色列的"上帝意志"（"the will of God"）等等。最后他说："就信念和教义而言，这些道路分歧很大，但它们的共同之处在于使人超越小我而进入'己达达人'的境界。这是由于人越来越意识到自己是处于'存有的全体（the whole of Being）'之中，也意识到只能靠个人的自力走这条路。"[2]

雅斯贝尔斯断言"道"是中国轴心突破后的超越精神领域，并

1 按：《老子》第四十二章："道生一，一生二，二生三，三生万物。万物负阴而抱阳，冲气以为和。"这段话中的"道"可以和《内业》篇第二说互相参证。但这里涉及的问题很复杂，讨论唯有从略。

2 见 Jaspers, *The Origin and Goal of History*, p. 4。

把它和其他古文明所开辟的相同领域并列，充分显示出他识力之超卓。他指出不同文明的超越领域有其共同之处，也是经过深思熟虑而获致的论断，同样可以在中国轴心突破的历程中得到印证。《孟子·尽心上》曰：

> 万物皆备于我矣。

又曰：

> 夫君子所过者化，所存者神，上下与天地同流。

《庄子·齐物论》曰：

> 天地与我并生，而万物与我为一。

又《天下》篇引惠施语曰：

> 泛爱万物，天地一体也。

这三家分别代表了公元前4世纪最重要的思想流派，讲的同是关于自己和“天、地、万物”的关系。他们的实质思想完全不同，但在强调人和“天、地、万物”本为“一体”这一点上，却是一致的（详见本书第六章）。雅斯贝尔斯说，轴心突破后的“哲学家”一方面“证明自己能够在内心中与整个宇宙相照映”，另一方面则“意识到自己是处于

‘存有的全体’之中”。上引孟、庄、惠三家之说恰好为他的观察提供了实例。

第二，关于“天命”。“天命”是巫文化中一个最重要的观念，巫在上古精神领域中之所以取得长期的霸权和这一观念有很大的关系。前面论及“绝地天通”神话时已指出，它可以被看作是远古宗教、政治发展史上的一种残余记忆，折射出地上人王（无论规模大或小）通过巫师的中介，垄断了与“帝”或“天”的交通。根据巫的说法，“帝”或“天”接受人王的祭祀，承认他的王朝统治的合法性，这就表示他的王朝获得了“天命”。上面所引公元前第三千年中期良渚文化的例子，使我们更有理由相信，巫的“天命”意识萌芽得很早，虽然“天命”这名词出现得较晚。（大致以在殷周之际或周初为较可信。）但是这里必须着重地指出：地上人王与“帝”或“天”的交通是从集体本位出发的；他代表的不仅是整个王朝，而且是所有治下之“民”。因此“天命”也必然属于集体的性质，不是“帝”或“天”给人王个人的赏赐。

轴心突破以后，“天命”的性质发生了根本的变化，从集体本位扩展到个人本位。考虑到“天”的涵义一直在变动中，而初次出现在历史舞台上的“哲学家”（或“思想家”）又坚持靠个人的力量去追寻对宇宙的理解，则“天命”的个人化毋宁是一个顺理成章的发展。孔子自称“五十而知天命”（《论语·为政》），又说：“知我者其天乎！”（同上《宪问》）这是明白表示他曾以个人的身份与“天”有过交往。不用说，他“五十而知”的也是他个人所独得的“天命”，与以前周王朝的集体“天命”毫无共同之处。我完全同意刘殿爵（1921—2010）在《论语》英译本“导论”中的观察：

> 在孔子时代的唯一发展是“天命”不再限于人王所有。每一个人都受到“天命”的约束，“天命”要人有道德，人也有责任达到“天命”的要求。[1]

不仅孔子与儒家如此，其他学派也同样认为个人可以和“天”直接交通。如墨子从“兼爱”观点肯定“天”爱一切百姓，论据是：“百姓”人人都祭“天”，而“天”也接受人人之祭（见《墨子间诂》卷七《天志上》）。庄子则自称“与天为徒”，并说：“与天为徒者，知天子之与己，皆天之所子。”（《庄子·人间世》）这句话不但在中国政治思想史上是石破天惊之论[2]，而且在“天”“人”关系方面也具有划时代的涵义。父子之间是纯个人的关系，彼此必然直接交通，自不在话下。所以庄子之说将“天”“人”关系推到了个人化的极致。不但如此，人人都是“天之所子”，则地上人王独称“天子”并垄断与“天”的关系便完全失去了根据，而最初巫师所建构的“天命”系统也不得不随之崩解了。

日本学人小野泽精一（1919—1981）根据金文和《孟子》、《管子》中有关“心”、“德”、“气”等概念的分析，对于“天命”观念的变化提出了下面的观察：

1　见 D.C. Lau, tr., *Confucius: the Analects*（New York: Penguin, 1999）, “Introduction,” p. 28。又狄百瑞也特别注意到孔子的“天命”与以前王朝的“天命”截然不同。见 Wm. Theodore de Bary, *The Trouble with Confucianism*（Cambridge Mass.: Harvard University Press, 1991）, pp. 3–4。

2　见我的《朱熹的历史世界》（台北：允晨出版公司，2003），上册，页238—241。

> 即使处于那种天命信仰的氛围中，心被当作受入侧的主体加以确立，也是一种划时代的情况。因此可以说，提出“心”和“德”，就金文来看，立场也是前进了。但是，必须说，天命威严，在体制中的心本身的自立性，还是缺乏的。那种古代咒术的状况（按：指巫术），作为前提只存在于周代，到了孔丘时，尽管同样是天命信仰，但可以看到从支持王朝政治，天降之物（按：即指“天命”）向个人方面作为宿于心中之物（按：指“德”）的转换。[1]

小野泽的史料基础完全不同，但所见“天命”动向则和上面的讨论若合符节，即“从支持王朝政治”转“向个人方面作为宿于心中之物”。可知轴心突破后“天”“人”关系的个人化是一项颠扑不破的历史事实。至于“天命”如何成为个人的“心中之物”，待下文分解。

第三，关于巫在“天”“人”之间的中介功能。沟通“天”“人”是巫文化的精要所在；巫师之所以能取得人王的信仰而创建一套祭祀系统（“礼”的最早形式）便是因为他独具此一中介的神通。因此早期的巫在王朝政治中往往占有重要的地位。如果我们记得前引楚大夫观射父的话，巫是从“民”的精英中特选出来的，以及郑玄注《周礼》中“神士”云，“男巫之俊，有学问才知者”，我们便不会因为巫在战国以后的地位低落而误会它在轴心突破之前即已如此。最显著的例证是商代巫咸和巫贤（旧说为父子），分别在太戊和祖乙时期有过“复兴”的大功[2]。殷代卜辞中有“宾于帝”之“咸”，即是“咸戊”，

1 見小野澤精一，《齊魯の學における気の概念》，收在前引《気の思想》，页64。译文见李庆译，《气的思想》（上海：上海人民出版社，1990），页60。译文略有调整。

2 详见狩野直喜，《支那上代の巫、巫咸に就いて》，收在他的《支那學文藪》（京都：弘

罗振玉、王国维断定为《尚书·君奭》之“巫咸”，今已得到多数古史家的承认[1]。此外我认为周初著名的史佚也有巫的嫌疑。《尚书·洛诰》记：

> 戊辰，王（按：成王）在新邑（按：洛邑）……命作册逸，祝册惟告周公其后……

孔颖达疏曰：

> 王命有司作策书。乃使史官名逸者祝读此策，惟告文武之神，言周公有功，宜立其后为国君也。（“十三经注疏”本，卷一五，页28上）

王国维《殷周制度论》首先断定“作册逸”即是史佚（见《观堂集林》卷一〇）。后来傅斯年也肯定他是《洛诰》中之“作册逸”，并强调后人特别推重他“识兴亡祸福之道”等[2]。但从孔颖达疏“乃使史官名逸者祝读此策，惟告文武之神……”一语来看，则史佚之所谓“史”必属巫之一类，也就是“事鬼神”的一种分工。（参看上文论《周礼》

文堂書店，1927），页23—39。又可参考他的《説巫補遺》和《續説巫補遺》两文，收入《支那學文藪》，页40—57；58—77。

1 见陈梦家，《殷墟卜辞综述》，页365及573。并可参看李零，《中国方术续考》，页1152。

2 见傅斯年，《性命古训辨证》（《傅斯年全集》本，台北：联经出版公司，1980，第2册），页303。傅氏又断言“大宗祝史，即殷周时代之智识阶级”，乃当时“助治者”（同上，页318）。其说至确。

"大史"条所引贾公彦疏。)

上引诸例使我相信殷、周两代巫中的杰出人物曾在政治上发挥过重要的作用。甚至迟至西周晚期，还有下面这个有趣的例子。《国语·周语上》：

> 厉王（公元前878—前841）虐，国人谤王，召公告王曰："民不堪命矣！"王怒，得卫巫使监谤者。（韦昭注：卫巫，卫国之巫也；监，察也。以巫有神灵，有谤必知之。）

这虽是一个负面的例子，但可以旁证巫与王朝政治之间实存在着关联，并且建立在巫的中介功能的基础之上。

但轴心突破以后，巫的中介功能则在新兴的系统性思维中被彻头彻尾地否定了。《庄子·应帝王》虚构了一个故事，生动地描写列子之师——壶子——怎样运用他从"治气养心"得来的精神力量将"神巫"季咸与鬼神交通中炼成的神通彻底击溃，以致后者最后不得不"自失而走"。这个故事在后世变成了"小巫见大巫"的典据[1]，但其实是庄子要借它来传达"道"克服了"巫"的信息，因为列子是道家先哲，他的老师壶子（或即壶丘子林）应当也是一位早期的道家[2]。

先秦各家都是靠自己思维之力而贯通"天""人"，巫的中介功能在这一全新的思想世界中完全没有存在的空间。诸子的系统性思维

1　见李零，《中国方术续考》，页61。

2　参看钱穆，《先秦诸子系年》，收入《钱宾四先生全集》（台北：联经出版公司，1998），页203—206。

取代了巫的地位，成为精神领域中的主流，这是中国轴心突破的一个最显著的特色。然而这一取代的历史过程是十分复杂和曲折的，下面将作更深一层清理以终结此篇。

先秦诸学派的“道”，如上文所示，是在和巫文化长期互动中发展出来的，最终并取代了巫师所崇信的“天”——一个有“上帝”发号施令的“天”廷。但这里引出一个新论题：互动必然涵蕴互相影响，那么巫文化对于以“道”为中心的思维世界的形成究竟发生过什么样的影响呢？这些影响又是通过何种具体方式呈现出来的呢？在本书研究的基础之上，下面我将对这一新论题试作一简要的解说。限于篇幅，我的讨论只能集中在其中两个方面：第一是关于宗教精神的转换，第二是关于思维结构和思维模式的推陈出新。

关于第一方面的讨论，重点主要在孔子和儒家。轴心突破后中国宗教精神首先在孔子手中发生了一次关键性的转折。这必须回到“天命”的观念。前面已指出，由于孔子开辟了“天命”个人化的新局，巫在“天”“人”之间的中介作用已失去存在的根据，而巫文化中的宗教系统也开始动摇了。但是换一个观察的角度，我们所看到的则是另一种景象：孔子将巫的“天命”观念接收了过来而发展出自己的宗教信念。傅斯年曾将《论语》中直接或间接涉及“天命”的文句收集在一处，加以比较，他说：

> 特孔子所信之天命仍偏于宗教之成分为多。[1]

---

1 《性命古训辨证》，页236—238。并可参看同书，页328—331。

这是一个坚实可信的结论。不过我要补充一句，此所谓的“宗教”是从巫文化中辗转延续下来的。我们只要记住孔子出身于礼乐传统的基本事实，对于这一延续性便丝毫不会感到惊异了。但宗教在孔子和儒家思想中所表现的独特形态是什么？让我们从这里展开讨论。

胡适在《说儒》长文中提出一个有趣的假说。他说，在殷亡之后，殷遗民中曾流传着一个预言（或“悬记”）：将有一位“王者”起来，完成殷的“中兴”大业；“五百年必有王者兴”（《孟子·公孙丑下》）便将这一预言具体地表达了出来。但到了孔子时代，预言中的“王者”已变作救世的“圣人”，而孔子则被视为这一应运而生的“圣人”。鲁国贵族孟僖子将死前召其大夫曰：

> 吾闻将有达者曰孔丘，圣人之后也……臧孙纥有言："圣人有明德者，若不当世，其后必有达人。"今其将在孔丘乎？（《左传》昭公七年）

孟僖子死时（鲁昭公二十四年，公元前518），孔子才三十四岁，而当时传言已把他看作是“一位将兴的达者或圣人”了。胡适的假说便以这个故事为始点。为了支持此一假说，他几乎穷尽无遗地搜集了关于孔子“受命于天”的记载，包括孔子的自述、同时代人的评论，以及弟子和后代儒家（如孟子）的赞叹等[1]。

胡适的“预言”说在《说儒》中并未能充分地建立起来，但他所搜集的证据却使我们清楚地看到：孔子对于自己“受命于天”确是深

1　见《胡适全集》第四卷，页44—56。

信不疑的。在这一论断的基础上，我们可以进一步讨论孔子宗教取向的特色了。

与轴心突破前的“天命”不同，孔子的“天命”并不涉及王朝的兴亡。据他的解读，“天”给他个人的“命”是要他承担起精神世界的领导大任。试读下面这一段话：

> 子畏于匡，曰：“文王既没，文不在兹乎？天之将丧斯文也，后死者不得与于斯文也；天之未丧斯文也，匡人其如予何？”（《论语·子罕》）

据《史记·孔子世家》，孔子过匡，匡人以“孔子状类阳虎，拘焉五日”。他的弟子怕他或将遇难，因此他才说出这几句话来，表达了他对于“天命”的绝大信心。孔安国解“文不在兹”云：

> 兹，此也。言文王虽已没，其文见在此。此，自谓其身也。（《史记·孔子世家》，裴骃《集解》引）

这是说：孔子毫不客气地坦承已将文王的“文”收到了自己的身上。马融解“匡人其如予何”则曰：

> “如予何”犹言“奈我何”也。天未丧此文，则我当传之。匡人欲奈我何！言不能违天以害己。（《史记·孔子世家》，裴骃《集解》引）

这表示他自信“天命”在身，没有人能伤害到他。这一自信又在另一处得到有力的印证。《论语·述而》：

> 子曰：“天生德于予，桓魋其如予何？”

《史记·孔子世家》提供了此语的语境如下：

> 孔子去曹适宋，与弟子习礼大树下。宋司马桓魋欲杀孔子，拔其树。孔子去。弟子曰：“可以速矣。”孔子曰：“天生德于予，桓魋其如予何？”

这两处的记载先后如出一辙，孔子的反应也一模一样，而且同以“其如予何”四字结尾，这绝不是偶然的。

《论语》又记子路为季氏宰而“公伯寮愬子路于季孙”，孔子了解到这一情况后，说：

> 道之将行也与？命也；道之将废也与？命也；公伯寮其如命何！（《宪问》）

这两句话和前引“天之将丧斯文”云云不但辞气一致而且涵义也相通，因为“文”即“道”的载体，两者是分不开的。马融解“斯文”的原义，说“天未丧此文，则我当传之”；事实上其中“文”字也可以“道”字代之。所以分析到最后，孔子的“天命”非他，传“道”于天下是也。他也毅然以此自任，故曰：

鸟兽不可与同群，吾非斯人之徒与而谁与？天下有道，丘不与易也。（《微子》）

这就是说，他对“天”的最高承诺是变“天下无道”为“天下有道”。同时代的人也正如此期待于他的，故仪封人说：

天下之无道也久矣，天将以夫子为木铎。（《八佾》）

以上我大致说明了孔子怎样将渊源于巫文化的“天命”概念加以改造，赋予它以全新的内容。接着让我对孔子的“天”也表示一下个人看法。前面已分析过，巫文化的“天”是鬼神世界，其中有一人格神的“上帝”，主宰一切。孔子心目中的“天”是不是一仍旧贯呢？由于《论语》中孔子自己提到“天”字的地方不多，又都很简短，因此这个问题很难获致确定不移的答案[1]。以往中外学人关于此事曾提出种种不同的意见，有人（冯友兰）以为孔子的“天”是“有意志之上帝”，也有人如狄百瑞（Wm. Theodore de Bary, 1919—　）以为指“宇宙最高的道德秩序”（“the supreme moral order in the universe”）。我在第五章会有所讨论，限于篇幅，此处从略。现在我要从鬼神的角度切入，试作一较为具体的观察。孔子对祭祀的态度是：

祭如在，祭神如神在。子曰：“吾不与祭，如不祭。”（《八佾》）

1　参看杨伯峻，《试论孔子》，收在《论语译注》第三版（北京：中华书局，2009），页10。

这个态度一方面显示出他对祭祀的诚挚和严肃，但另一方面"如在"两字也表明他对于神是否真来享祭，并不敢断定。其次是他对于鬼神的态度：

> 樊迟问知。子曰："务民之义，敬鬼神而远之。"（《雍也》）

"敬鬼神"是以严肃的态度对待鬼神，仍与祭祀同，但"远之"则是告诫弟子不要为了祈福之故而过分求与鬼神接近。（后世儒家主张严禁"淫祀"似即导源于此。）尤其值得注意的是，"敬鬼神而远之"一语是特别用来和上半句"务民之义"作对比的，孔子重人远过于鬼神的倾向在此显露无遗。这便和他与子路的一番著名问答紧密地联系起来了。《先进》篇载：

> 季路问事鬼神。子曰："未能事人，焉能事鬼？"曰："敢问死。"曰："未知生，焉知死？"

综合以上相关的论述，孔子对于鬼神或死后世界基本上采取了不可知论（agnosticism）的立场，这一点绝无可疑。他显然没有过任何与鬼神相接的宗教经验，但也不是墨子所攻击的"无鬼论"者。孔子对于鬼神的具体认识如此，我们很难想象他会信仰一个人格神的"天"或"帝"。所以我倾向于相信孔子的"天"已与巫文化的"天"不同；其主要不同之处即在前者不复具有人格神的性质。前面曾指出，轴心突破以后，各新兴学派逐渐发展出一种道、气相合的宇宙论，把"天"看作生命之源与价值之源。但这是孟子、庄子时代的事。孔子

处在轴心突破的初期，巫文化的影响仍大，还不能一跃而至此境。不过他排除人格神的观念于“天”之外，却可以看作是为新宇宙论的建构踏出了第一步。我的假定是：他心目中的“天”很可能像超越于宇宙万有之上的一种精神力量，他所念兹在兹的“道”也从此中生出，然而它并不具备人格神的形象。有人把它看成“有意志之上帝”也是可以理解的，因为它在功能上与之甚为相似。换句话说，和“天命”一样，孔子也将巫文化中“天”的概念接收了过来，而赋之以新的涵义。我为什么要设立这一假定呢？因为否则前面所引他有关“天”与“天命”的种种情感表述便无从索解了。

分析至此，让我试对孔子的独特宗教取向下一简要的结语：孔子对于“天”和“天命”抱着深挚的信仰，但却不把“天”当作人格神来看待。由于后世儒家继承了这一取向并不断有新的发展，它终于构成儒家的宗教内核；我们通常所谓儒学的“宗教性”（religiosity）或“宗教向度”（“religious dimension”）即指此而言。也许有人会疑问：人格神的“天”（或“上帝”）既非孔子的信仰所在，他对于“天”和“天命”所显露出来的深挚宗教情感又从何而来呢？其实这一疑问起于西方过去对宗教与非宗教的划界过于粗疏，以为只有信仰“人格化上帝”（“personal God”）才算“宗教”。现在有人指出，今天无数不信“人格化上帝”的人都说他们的“宗教信仰”的深度绝不在一般教徒之下。因为他们深信宇宙中有一股“力量”比我们“伟大”得多，使我们不能不兴崇敬的宗教情感。最著名的例子则是爱因斯坦。他相信宇宙不仅仅是由一套基本物理规律组织起来的；另外还有一个超越而又客观的价值遍布于宇宙之中，但并不是人格化的上帝。他说，对于这一超越价值的信仰使他可以加入“虔敬宗教人”

（"devoutly religious men"）的行列而毫无愧色[1]。在这一现代情形对照之下，孔子不信"天"是人格神却仍自信"天命"在身，承担着传"道"人间的重任，便丝毫不足诧异了。

我之所以特意揭示孔子的独特宗教取向，是因为他的传"道"使命感的源头在此。通过先秦儒家的传承，这一使命感最后传布到后世"士"阶层之中。《论语·泰伯》记曾子曰：

> 士不可以不弘毅，任重而道远。仁以为己任，不亦重乎？死而后已，不亦远乎？

这是曾参决心传"道"的证词。孟子自承"所愿则学孔子"（《公孙丑上》），在使命感这一点上，他更是学得十分到家。他说：

> 夫天未欲平治天下也；如欲平治天下，当今之世，舍我其谁也？（《公孙丑下》）

这明明是"文王既没，文不在兹乎"和"天下有道，丘不与易"的精神之重现。至于"天将降大任于是人"云云（《告子下》），则尽人皆知，不必征引了。此下两千多年间，"士"在危机关头往往表现出一种承担意识，而此意识的后面则必有"天"的信仰为之支撑。验之往史，历历不爽。但是我们也必须记住，"士"的使命感虽源于孔子独特的

---

1 见 Ronald Dworkin, "Religion Without God," *The New York Review of Books*, vol. LX, no. 6, April 4, 2013, pp. 67–74。按：这是 Dworkin 的遗作，*Religion Without God* 第一章中的一部分。全书由哈佛大学出版社于2013年刊行。

宗教倾向，而孔子的“天命”观念最初却是从巫文化转手得来的。

从比较文化史的角度看，孔子和儒家为“天”传“道”的使命感展现出高度的“先知”（“prophet”）风格。狄百瑞指出：孔子所倡导的“君子”为“先知”之一型，而表现了以下特色：

> “道”作为一项超越价值由个人直接认知。“天何言哉！”但君子见“道”则为“天”之见证；君子的使命感即是“天”降的大任；对于统治者必须时予警告，以免他们违逆“天命”，招致自身的毁灭。[1]

狄氏这一段概括，简明扼要，将孔子和儒家宗教精神的基本动向指点了出来。关于孔子在轴心突破方面的贡献，以往我们的认识一直偏重在哲学或思想方面。现在我们看到，他在宗教方面推陈出新的成就至少是同样值得深入探索的。

最后让我以思维结构与思维模式为主线，试说巫文化和轴心突破之间的互动关系。我为什么选择这一特殊角度作切入点呢？理由很简单，如前所示，轴心突破后先秦新兴诸学派都各自创建了一套言之成理、持之有故的系统学说。而且他们所寻求的“道”虽各有特色，但在大方向与终极目标方面，却殊途而同归。一言以蔽之，他们

---

1 见 Wm. Theodore de Bary, *The Trouble with Confucianism*, pp. 11—12。按：关于古代宗教中的“先知”问题，韦伯曾有详细的分析，但是他把孔子划归“伦理教师”（“teachers of ethics”）一类，而非“先知”。这大概是因为他对孔子为“天”传“道”的使命感一面，未能给予足够的注意。见 Max Weber, *Economy and Society*, vol. I, pp. 439-441; 444-446。

都致力于推倒巫文化在精神领域的长期宰制并各以其“道”取而代之。因此就思想的实质内容而言，巫文化与轴心突破后以“道”为中心的思维世界无往而不枘凿，彼此间极少交流与商榷的余地。但思维结构与思维模式则是方法论层次的问题，和思想内容可以完全分开。在这一层次上，巫文化的结构与模式在轴心突破后的思想及文化史上仍有一脉相承之处；不过此谓“相承”并不是直接的，而是经过了移形换位的种种曲折，最后才达到推陈出新的境地。下面我将根据历史实例来说明此一论点。

轴心突破的一个最显著的标志是超越世界的出现，它和现实世界形成了鲜明的对比。雅斯贝尔斯在他的历史理论中将“超越”（“transcendence”）这一观念放在很中心的位置上。他继承了西方柏拉图以来关于永恒不变的超越世界与变动不居的现象世界的两分说，而且也吸收了佛教“此世”与“彼世”的分别[1]。把“超越”的观念应用在比较文化史的研究上，他断定每一经过了轴心突破的古文明都创建了一个独特的超越世界。因此，如前面已指出的，柏拉图的“理型”、印度教的“真我”、佛教的“涅槃”、以色列的“上帝意志”和中国的“道”，在他看来，便恰好成为不同文明的“超越”的具体表现了。但由于他对中国思想史所知有限，因此关于“道”的“超越”究竟属于何种性质，无一字论及。这却是本书必须面对的大问题。

由于历史与文化背景的差异，每一古文明与轴心突破过程中所体现的“超越”都不相同，这一点今天在相关的研究者之间已取得高

1 参看 Ingolf U. Dalferth, “The Idea of Transcendence,” in Robert N. Bellah and Hans Joas, eds., *The Axial Age and Its Consequences*（Cambridge Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press, 2012）, pp. 146–147。

度的共识。从这一共识出发，本书的另一大纲领即在探求中国“超越”的文化特性及其解读之道。但这一探求必须置于比较文化史的架构之下才能有效地展开，仅就中国轴心突破的历程作孤立的观察是无济于事的。以西方的“超越”为参照系，本书最后提出“内向超越”作为中国特性的一个基本概括（详见第七章）。由于内向超越与巫文化的背景有深度的关联，对此作进一步的澄清可以帮助我们理解思维结构与思维模式的问题。

首先我要指出，中国的轴心突破之所以归宿于内向超越正是由于它完全针对着巫文化而发。让我举两个实例来说明我的意思。第一，前面论“天命”从集体本位向个人本位的转换可以看作是内向超越的酝酿和萌动阶段。巫的“天命”是“天”（或“帝”）作为人格神而发出的“命”或“令”，而且必须通过巫师的中介才能传达到地上王朝，这样的“天命”是彻头彻尾外在于“人”的。（这里的“人”指统治王朝的集体，而非个人。）对照之下，从孔子开始的个人本位的“天命”已摆脱了人格神的纠缠。前面曾论及，孔子的“天”很可能像宇宙中一种超越的精神力量，在功能上或有近似人格神之处，然而并不具备人格神的形象。他直接以“个人”的身份与“天”打交道，根本不给巫师的中介留下任何空间。他说：“吾……五十而知天命。”（《为政》）又说：“知我者，其天乎？”（《宪问》）这两句话，至少就他个人一方面而言，表示他和“天”之间的交往主要是通过内心的活动（“知”）。这里我愿意用前引小野泽精一的一句话作结：“到了孔丘时，尽管同样是天命信仰，但可以看到从支持王朝政治，天降之物向个人方面作为宿于心中之物的转换。”

第二，孔子对“礼”重新予以哲学的阐释，标志着内向超越的发

端。“礼”最早作为一种初民宗教是巫师所创建的：巫师则以“天”与人王之间的中介，主持祭祀上帝鬼神，以求福于“天”。可见“礼”对于人而言，完全是外铄的。下至孔子出生的前夕，“礼”的观念已演进到很高的阶段，但其外铄的性质仍未大变。《左传》文公十五年（公元前612）季文子说：

> 礼以顺天，天之道也。

这在宗教史上即是著名的“礼仪的神圣范式”（“Divine Models of Rituals”）说[1]。这是以“礼”由模仿“天道”而来，非人性所本有。我们只要引孟子下面这句话作一对比，情形便完全清楚了：

> 仁义礼智，非由外铄我也，我固有之也，弗思耳矣。（《告子上》）

毫无问题，季文子的外向超越之“礼”，在孟子手上已一变而为内向超越了。何以有此天翻地覆的大变化？关键即在孔子以“仁”为“礼之本”。孟子说：“仁，人心也。”（《告子上》）孔子寻找“礼”之本，不走巫文化外求之“天”的老路，而另辟内求于“心”的新途，就此点说，他确是为中国轴心突破揭开序幕的第一位哲人[2]。

---

1 见 Mircea Eliade, *The Myth of the Eternal Return*（Princeton N.J.: Princeton University Press, 2nd printing, 1974）, pp. 21–27。

2 详见本书第二章。但孔子的出现也不是偶然的。从公元前7世纪中叶起，一个以“修德”为中心的精神内向运动已在卿大夫之间悄然兴起。见本书第七章之《“修德”——春秋时期的精神内向运动》一节。

以上两例说明，中国轴心突破的直接对象是巫文化对于“天命”和“礼”的垄断。孔子将“天命”与“礼”两大观念都同时收进个人“心”中而予以推陈出新的理解，他的针对性是十分明显的。

为了以下讨论的需要，这里必须对内向超越的概念另作一点交代。孔子虽揭开了内向超越的序幕，但它的全面展开则在孔子身后。上面曾论证过，公元前4世纪，即孟子、庄子的时代，出现了一个相当普遍的新信仰：在整个宇宙（所谓“天地万物”）的背后存在一个超越的精神领域及其动力，当时各派都名之曰“道”。这个以“道”为主轴的“天”取代了以前巫文化的“天”，而为很多思想家所认同（见本书页32—35）。自此之后，内向超越的进程便越来越顺畅了。为什么呢？因为这一划时代的轴心突破带来了两个重要的发展：其一，哲学家（或思想家）依靠个人的自力与“天”相通——即雅斯贝尔斯所谓“在内心中与整个宇宙相照映”，而不假任何外在的媒介（如巫），最后则只有乞援于一己之“心”。中国的“心学”即滥觞于此。其二，“道”上源于“天”，但因“道不远人”（《中庸》），且“无所不在”（《庄子·知北游》），因此“道”又下通人“心”而“止”于其中（见后）。这样一来，求“道”者惟有先回向自己的内“心”，然后才可能由“道”的接引而上通于“天”。

刘殿爵论“天命”与“人性”在孟子思想中的合一，提出了一个有趣的观察。他说：

> 如此一来，孟子已打破了天人之隔以及天命与人性之间的藩篱。由人心深处有一秘道可以上通于天，而所属于天者已非外在于

人，反而变成是属于人的最真实的本性了。[1]

"人心深处有一秘道可以上通于天"是一种形象化的语言，但恰好将内向超越的运作方式生动地描绘了出来。这在《孟子》文本中便可以得到明确的印证。《孟子·尽心上》：

> 尽其心者，知其性也；知其性，则知天矣。存其心，养其性，所以事天也。

在此章中，孟子先讲如何"知天"，属于认识论方面的事，但他的程序竟是先"尽心"以"知性"，只有在"知性"之后才能达到"知天"的最后目的。其次，他讲"事天"则属于实践论一边的事，但其程序还是一样，即先"存心"，次"养性"，最后才轮到"事天"。"知天"、"事天"在孟子的思想系统中可以理解为寻求与超越的精神领域及动力合而为一的一种努力，他论"知言"、"养气"一章（《公孙丑上》）即其实例。（所以朱熹《集注》云："知言者，尽心知性。"）但是他强调这一努力必须先从自己"心性"的内部开始，这便为内向超越提供了一个典型的例证。

澄清了内向超越格局下"天""人"关系的特征以后，我们才能回到上面提出的关于思维结构和思维模式的问题：通过轴心突破，巫文化的旧"天"已为环绕着"道"而发展出来的新"天"所取代，但

---

1 D.C. Lau, tr., "Introduction" to *Mencius* (Harmondsworth: Penguin, 1970), p. 28. 中译引自胡应章译，《英译〈孟子〉导论》，收入《采掇英华》编辑委员会编，《采掇英华——刘殿爵教授论著中译集》（香港：香港中文大学出版社，2004），页109。

二者之间在思维结构与思维模式的层次上却仍然存在着一定程度的延续性。为了便于对比和讨论，以下将巫文化的“天”“人”关系名之曰“旧天人合一”，而称内向超越下的“天”“人”关系为“新天人合一”。兹先对二者最显著不同处作一极简单的对比。

旧天人合一基本上是巫师集团创建的；通过特别设计的祭祀系统，它的实践也长期掌握在他们的手中。从传世史料和考古发掘来看，旧天人合一表现了一个特殊的方式和一个普遍的方式。所谓特殊方式即上面论证过的“天命论”。地上人王通过巫师的事神法术向“天”上的“帝”取得王朝统治的“天命”。所谓普通的方式则是一般人为了避凶趋吉，往往也仰赖巫为他们乞援于鬼神；前引何休《公羊传》注“巫者，事鬼神，祷解以治病请福者也”（见本书页27），便是显例。所以旧天人合一主要是指人世界和鬼神世界在巫的操纵下通而为一。但巫的降神活动则是旧天人合一的极致，因为神自天而降，托付在巫的身上，“天”和“人”至此才真正达到了合而为一的境地。

新天人合一是思想家在轴心突破过程中发展出来的，它的特征可以归纳为一句话：“道”与“心”的合一。这个新合一既完全与鬼神无涉，其中自不可能为巫的活动留下任何空间。新天人合一建立在一个“道”“气”不相离的新宇宙论的预设之上（见本书第三章），其中“道”与“心”都是很复杂的概念，非一言可尽，俟下文讨论新旧两说的延续性时，再稍作补充。

庄子曾假仲尼之口说出两句名言：“自其异者视之，肝胆楚越也。自其同者视之，万物皆一也。”（《德充符》）上面关于旧天人合一与新天人合一的简单对比是“自其异者视之”；以下转入思维结构

与思维模式则是“自其同者视之”。

首先必须指出，整体地看，新天人合一的结构脱胎于旧天人合一，是十分明显的；两者同为“人”寻求与“天”相通，以取得存有的保证。在旧系统中，代表王朝和下民全体的“余一人”必须时时和拟人化的“帝”或“天”进行交通，以争取“天命”的延续。在新系统中，思想家作为个人也必须努力攀登“道”的精神领域，以寻求生命之源与价值之源。（因“道”、“气”不离故。）孟子“万物皆备于我”、“上下与天地同流”及庄子“天地与我并生，而万物与我为一”，都是新天人合一的呼声。所以如果只看形式，不论内涵，则新系统与旧系统之间确是一脉相承而下。这正是为什么“天人合一”作为一个描述词同样适用于新旧两系，以致现代学人也毫不迟疑地用它来概括自古以降中国精神世界的一个主要特色。

新天人合一走的是内向超越之路，因此必须引“道”入“心”，以建构一个“可以上通于天”的“秘道”。这和旧天人合一之外向超越恰如南辕北辙。但是完全出乎意料的，旧系统中的降神活动竟为新系统中“心”“道”合一提供了最有效的运作模式。让我举一二例作为说明。《管子·心术上》讨论“心”如何与“道”相处的问题。首段曰：

> 心之在体，君之位也；九窍之有职，官之分也。心处其道，九窍循理。嗜欲充益，目不见色，耳不闻声。（旧注：“君嗜欲充益，动违道，则九窍失其司。目有所不见，耳有所不闻也。”）故曰：上离其道，下失其事。

大旨以“心”居“君之位”，其他器官（如耳、目）则听命于“心”。

（按：此与孟子分别“心之官”与“耳目之官”相似。）因此“心”必须与“道”打成一片。相反的，如果“心”为“嗜欲”所淹没，离开了“道”，那么其他器官也不能各司其职了。此处所强调的是“心”与“道”的合一，毫无可疑。但《心术上》的作者突然笔锋一转，说道：

> 虚其欲，神将入舍。（旧注：“但能空虚心之嗜欲，神则入而舍之。”）扫除不洁，神乃留处。（旧注：“不洁，亦喻情欲。”）

这两句话明明是描述降神的场面。神降于人间，以巫之身为暂时栖止之所（即“神舍”）。因此巫事先必须沐浴敷香，将“神舍”清理得极其干净。这是旧天人合一的高潮时刻[1]。骤读此一描写，不免令人起突兀之感，但细加体会，则知作者特意用巫的降神语言，加深读者对于“心”“道”合一的理解。“虚其欲”之“欲”即指上文的“嗜欲”，非尽加“扫除”便留不住“道”，正如巫的身体若不能浴洗干净便留不住“神”一样。这一解释绝非牵强附会，因为《心术上》后文还有下面的话：

> 静乃自得……圣人得虚道……去欲则宣，宣则静矣。（旧注：“宣、通也。去欲则虚自行，故通而静。”）静则精，精则独立矣。独则明，明则神矣。神者，至贵也。故馆不辟除，则贵人不舍焉。故曰：不洁则神不处。

1 参看霍克思为《楚辞·九歌》英译本所写的导论：David Hawkes, tr., *Ch'u Tz'u: The Songs of the South*（Boston: Beacon Press, 1962）, p. 35。

此节讲的是“心”如何修炼以得“道”的问题，但最后又回到巫的语言，归宿于“不洁则神不处”。可证这两处的“神”字都指“道”而言，作者以降神活动为“心”“道”合一的基本模式，在此已昭然若揭。

这一观察又可取证于《管子·内业》篇。《内业》论“道”与“心”的关系云：

> 凡道无所，善心安爱，心静气理，道乃可止。……修心静音（按：“音”当作“意”），道乃可得。道也者，口之所不能言也，目之所不能视也，耳之所不能听也，所以修心而正形也。

开头“凡道无所，善心安爱”一语因有误字，涵义不明。戴望《管子校正》（卷三“幼官”）说：

> “爱”当为“处”字之误也。“安”犹“是”也，“处”、“居”也，言道无常所，唯善心是居也。下文曰“心静气理，道乃可止”，是其明证也。（见“国学基本丛书简编”商务印书馆本，《管子》下册）

戴氏“校正”使全段文义豁然贯通，大旨是说：“道”并不存在于任何特定的地方，而且也非言语视听所能及，但总是以静修有成的“心”作为它的居所。这是对于内向超越格局下“心”“道”合一的一种描述与解释。但接着有几句论“圣人”修心的话如下：

> 能正能静，然后能定。定心在中，耳目聪明，四枝坚固，可以为精舍。（旧注：“心者精之所舍。”）精也者，气之精也。

此处“定心”则“耳目聪明”等云云，与上引《心术上》之“心处其道，九窍循理”云云，思路一致，可不待再论。但值得重视的是“精舍”这一名词的出现。以“心”为“精舍”与《心术上》之“神将入舍”一样，也流露出《内业》作者有降神的模式在胸中作祟。事实上，无论是“神舍”或“精舍”，都指“道舍”而言。《心术上》已有“德者，道之舍”一语，《韩非子·扬权》篇曰：

> 故去喜，去恶，虚心以为道舍。

《内业》篇说：“精也者，气之精也。”因此“精舍”虽脱胎于“神舍”，毕竟离巫文化已远了一步。但同篇又有一句名言，曰：

> 思之思之，又重思之。思之而不通，鬼神将通之，非鬼神之力也，精气之极也。（又见《心术下》）

据此，则“精气”和“鬼神”仍有密切的关系。这个问题究竟应该怎样理解呢？此处自然不可能充分展开论证。极简略地说，由于《内业》作者一方面要以内向超越之“道”取代巫的鬼神世界，而另一方面又受到降神活动的启示而发展出“心”“道”合一的新信仰，因此他不得不借“鬼神”的概念来传达“精气”的巨大威力。他并不真的相信巫文化中的“鬼神”，所以在“鬼神将通之”一语之后赶紧补充一句：“非鬼神之力也，精气之极也。”“道”与“气”既不相离，则“气之精”即是“道”，而“精舍”也就是“道舍”，便不待繁言而

解了[1]。总之，《内业》篇提供了一个典型例证，使我们看到：内向超越的思想家怎样在精神修养的领域中用“精气之极”取代了“鬼神之力”，而与此同时，却又在某些特定方面延续了巫文化的结构与模式[2]。

新天人合一与旧天人合一之间的延续关系自然不是上举少数史证所能概括的。但因其他相关史证本书已别有论述（见第六章论“延续与改造”一节），故于此序略去以省篇幅。下面仅就“心”的观念提出两点说明，作为有关延续性问题的补充。

第一，内向超越突出了“心”的特殊地位；在新系统中，“心”是为了否定并取代旧系统中的“巫”而出现的。但是深一层观察，“心”的活动方式却是轴心思想家以“巫”为基本模型而想象出来的。孟子引孔子“出入无时，莫知其向”来形容“心”之变化莫测（《告子上》），庄子则借藐姑射之山“神人”海阔天空的“逍遥”来“明至人之心”[3]。巫的神通便这样转化为“心”的神通了。

第二，在新天人合一中，巫作为“天”“人”中介的观念已被彻底摧破了。但是“心”“道”合一的新构想却又在不知不觉中赋予“心”以“天”“人”中介的功能，与旧系统中的巫如出一辙。荀子说：“人

---

1 关于《内业》篇“精气”与“鬼神”的问题，参看裘锡圭，《稷下道家精气说的研究》，收入《道家文化研究》，第二辑（上海：上海古籍出版社，1992），页167—192。

2 葛瑞汉（A.C. Graham）有专章研究《内业》篇如何从巫的背景转入哲学层面的精神修养。见A.C. Graham, *Disputers of the Tao: Philosophical Argument in Ancient China*（La Salle, Illinois: Open Court, 1989）, pp. 100—105。

3 按：《逍遥游》中的“神人”可以视为对巫或萨满（“Shaman”）的速写：“不食五谷，吸风引露。乘云气，御飞龙，而游乎四海之外。”参看 Mircea Eliade论中国的“巫”（“Shamanism”）自始即有 “journey in spirit” 及“magical flight” 的特色。见他的 *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*, pp. 447–451。

何以知道？曰：心。心何以知？曰：虚壹而静。”（《解蔽》篇）但这不是一般的“人心”，而是一种特殊的“道心”，必须通过“治气养心之术”（《修身》篇语）才能修成。这是后世所谓“功夫论”的远源，但显然从巫传统中移形换位而来。上文提到，巫自称其通“天”的功能出于专业训练，因而取得一套“事神”的“技能”（或“艺”）。我相信，这便是“心”必须经过修养才能“知道”这一新构想的原型。新天人合一在思想内涵方面推倒并取代了旧天人合一，但在结构和模式方面，新旧二系之间却仍多一脉相承之处，这是中国轴心突破的一大特色。

附言

以上我试将中国轴心突破的展开历程，置放于比较文化史的脉络之中，加以系统的叙述。我绝无以个人之见，重新建构中国思想史起源的妄念。恰好相反，我只想在前人研究的基础之上，为先秦诸子学的开端增添一个理解的层次而已。以中国轴心突破史为专题研究的对象，这是我个人的初次尝试。不用说，论点的疏略、论证的失误，以及解读的偏颇等等是无可避免的。我恳切地期待着读者的批评和教正。

2013年6月6日

完稿于普林斯顿

第一章　引论

“天人合一”的观念，是中国宗教、哲学思维的一个独有的特色，这是现代学人的一个共识。作为一项哲学分析的范畴，天、人两极对举也早在先秦诸子思想中取得了中心的位置。所以《庄子》中经常提及天、人之间的微妙界线究竟应如何划分的问题，譬如《大宗师》开头便说：“知天之所为，知人之所为者，至矣。”庄子对天的强调曾招致荀子的批判，他认为“庄子蔽于天而不知人”（《荀子·解蔽》）。然而荀子自己也坚持，我们对于世界的确切认识必始于划清天、人二领域之间界线，即《天论》所谓“明于天人之分”。

至迟于公元前2世纪，作为一种基本思维方式，天、人相对之分析范畴已在中国思想史上牢牢地建立起来了。这是因为阴阳家宇宙论在汉代发生了无远弗届的影响，董仲舒在这一方面的贡献尤大。因此自汉以来两千年间，各派思想家和学者往往悬“天人合一”的理想为毕生追求的的最终目标。司马迁（公元前145—前90？）便清楚地告诉读者，他一生献身于《史记》的撰写，其旨趣首先即在“究天人之际”（《史记·太史公自序》）。如此一来，司马迁竟为后世学者树立了

一个群相师法楷模。《旧唐书》赞美刘知几（661—721）和其他史官“学际天人”绝非出于偶然，而无疑是刻意援引《史记》的典故（《旧唐书》卷一〇二，本传）。18世纪的章学诚（1738—1801）是中国史学传统中最富于哲学头脑的人，他坚持著史必以孔子《春秋》为范例，其主旨是为了“纲纪天人，推明大道”（《文史通义·答客问上》）。

作为一项思考范畴，“天人合一”这一观念展现出惊人的经久韧力，一直到今天都在中国人心中萦回不去。事实上，20世纪末年，这一引人入胜的课题还在中国思想界引发了一场激烈论争。这场论争起于史学大师钱穆（1895—1990）先生的一篇最后遗稿。1989年9月，钱先生忽然发生了生平最后一次“彻悟”，认定“天人合一”观“是整个中国传统文化思想之归宿处”。他对此一“彻悟”非常兴奋，终于在1990年端午前三天完成了一篇口述短文，题为《中国文化对人类未来可有的贡献》，离他的逝世（8月30日）只有三个月。这篇短文可以说是他的“晚年定论”，同年9月26日初刊于台北《联合报·副刊》上。但是出人意外地，1991年北京《中国文化》第4期转载此文之后，竟引起中国学者正反两面的热烈回响，这场论辩先后在《中国文化》及其他刊物上持续了三四年。为了探讨这古典命题的确切意涵，学者们提出了许多疑问：例如中文的“天”究竟意指自然，还是统摄了自然的神？在什么意义与程度上，我们有充分的保证，可以主张天、人构成了“合一”的整体？在什么方式上，这个古典命题和现代生活具有关联？相对于盛行的西方文明“征服自然”意向，“天人合一”是否能理解为“自然与人之谐和”？果若如此，现代的科学与技术又当如何为中国文化所运用呢？还有，如果将以宗教、形上或伦理的意义来诠释“天”，那我们能从这个古老命题中得出什么样的关于中国精神文

化的现代甚至后现代意涵呢？但是论辩中的种种细节与本文的主旨无关，不须深论。我在这里略略提到它们，不过是为了说明“天人合一”绝不是一个早已僵化了的观念，只剩下一点历史的兴趣而已。相反地，“天人合一”作为一项思考范畴，在今天依然是中国人心灵结构中一个核心要素。它也许正是一把钥匙，可以开启中国精神世界的众多门户之一。

关于“天人合一”观念在古代的起源和演变，后面将立专章作较详细的研究，暂不涉及。这里我要特别说明的是：我从这个著名命题下笔，主要是因我希望能借此开展关于中国古代特有的超越（“transcendence”）形态的讨论。根据我的判断，天、人二字经常分别意指超越领域和现实领域，如果借用柏拉图思想或佛教的概念，那便是“彼世”（“the other world”）和“此世”（“this world”），这在把天、人二者作为两极对举的哲学、宗教文本中表现得尤其清楚。从上面所引的早期例子中已可明白看出这个情况。此后自11世纪以降，我们则常常遇到“天理”、“人欲”二领域的区别，这是理学系统中一个最主要的分野。

必须进一步注意的是，互相对照的两个世界——超越世界与现实世界——在中国哲学论述中有时也以其他的语言化妆出现，而不必实际使用“天”、“人”的字样。但是如果作深一层的检视，我们便会发现，这些不同的说法最后仍然可以归系于天人两极的基本范畴。下面让我举一个具体例子来澄清我的论点。在3、4世纪的玄学运动中，曾有一波围绕“自然”与“名教”的长期论辩。在玄学语汇中，“自然”意指宇宙的原来状态——当时玄学家把它想象成一种和谐的秩序，在此秩序中，万物自发无所拘窒，永远是自生自化。与

此相对，“名教”意指主要由“名”所塑造成的人类情境。史学家袁宏（324—376）说得很清楚：“古之圣人……作为名教，平章天下。”（《后汉纪》卷二三，灵帝建宁二年条）但是圣人既未曾也无法把一套武断、人为的秩序强加于人间世界之上。相反地，他们所创建的“名教”其实是紧密地仿效宇宙秩序中之“自然”而来。《易经》有言：“天生神物，圣人则之；天地变化，圣人效之。”（《周易·系辞上》）魏晋玄学家正以此作为核心观念来发展他们关于“自然”、“名教”关系的精微论点。许多玄学思想家严厉质疑当时“名教”的正当性，只是因为他们相信“名教”在他们那个时代已然腐化和堕落为原初“自然”的反面。一言以蔽之，人间秩序（“名教”）必须时时刻刻都师法宇宙秩序（“自然”）。但是这里我要提醒读者注意，郭象（卒于312年）注《庄子·齐物论》中“天籁”一词，畅发“自然”之义，强调“自然”即是“天然”，也可看作“天道”。另一方面，上引袁宏之说，圣人“作为名教，平章天下”，而且他又进一步说，“夫君臣父子，名教之本”（同上，卷二六，献帝初平二年），则“名教”明明被理解为人的“制作”，也便是所谓“人道”。这样说来，玄学中环绕着“自然”和“名教”的争论其实仍是在“天”和“人”的指涉间架（“frame of reference”）之下进行的。这正是何晏（卒于249年）为什么称赞王弼（226—249）这位卓越的思想家，要特别说：“若斯人者，可与言天人之际乎！”（《三国志·魏志》卷二八，《钟会传》，裴注引何劭《王弼传》）何晏所谓“天人之际”当然包括了“自然”与“名教”之际。事实上，魏晋时期“清谈”的重心在二者之“将毋同”，所以玄学家可以说是通过当时流行的“自然”与“名教”的独特语言来表达“天人合一”的普遍概念。这一点，在当时“清谈”文

本中是随处可以取证的[1]。

不过，在转向中国古代“超越”（“transcendence”）形态的问题前，我们尚须稍微谈一下“绝地天通”的神话。这个神话从表面上看似乎意味着在极早时期，曾出现过一个和“天人合一”概念截然相反的观点。“绝地天通”的故事如下：

> 古者民神不杂。民之精爽不携贰者，而又能齐肃衷正，其智能上下比义，其圣能光远宣朗，其明能光照之，其聪能听彻之，如是则明神降之，在男曰觋，在女曰巫。是使制神之处位次主，而为之牲器时服。……民是以能有忠信，神是以能有明德，民神异业，敬而不渎，故神降之嘉生，民以物享，祸灾不至，求用不匮。
>
> 及少昊之衰也，九黎乱德，民神杂糅，不可方物。夫人作享，家为巫史，无有要质。民匮于祀，而不知其福。蒸享无度，民神同位。民渎齐盟，无有严威。神狎民则，不蠲其为。嘉生不降，无物以享。祸灾荐臻，莫尽其气。颛顼受之，乃命南正重司天以属神，命火正黎司地以属民，使复旧常，无相侵渎，是谓绝地天通。（《国语·楚语下》）

这个神话最早见于《尚书·吕刑》，其文甚简，但曰“乃命重黎绝地天通，罔有降格”。曾运乾（1884—1945）解释“格”字则云：“格，格人，能知鬼神情状者；降格，言天降格人也。”[2]依此说，可知“格人”

1　可参看陈寅恪，《陶渊明之思想与清谈之关系》，收在《金明馆丛稿初编》（北京：三联书店，2001），页201—229。

2　见曾运乾，《尚书正读》（北京：中华书局，1964），页279—280。

即巫，乃天人之间的媒介。“罔有降格”是说“天”或“帝”不让这种媒介到人间来；这当然是为了贯彻“绝地天通”的新决定。根据这两个文本，我们仅能推断，这个神话或许反映了中国远古时代一次重要宗教发展的残余记忆，但无从判断其时代，也无法想象其发展的本来面目。现代诠释者一般视此神话为萨满文化（shamanism）大盛于古代中国的证据。如果“萨满”一词可以用最宽泛的意义来理解，即视之为人神之间的媒介，而不涉及萨满是否必起源于一地（如西伯利亚），然后传播到世界各地的问题，则我能接受把中文的“巫”、“觋”视同为萨满（英文我用wu-shaman）。我倾向于相信，类似“巫”或“萨满”的信仰可以独立地发生在任何初民社会。不过，在我个人的解读中，这个神话的历史意义主要不在对萨满文化盛行古代中国的描绘，而在于对萨满文化的政治操纵。神话清楚指出，当圣王颛顼借切断天、地交通以终止“民神杂糅”的局面后，一般庶民（原文中的“民”）不再被允许和天直接交通，与天交通自此成为君王的专属特权。君王本人或其指派的高阶祭司透过掌控种种的巫术技巧，独占了与上帝及其他神祇的交通。我们应可合理推测，巫术技巧中包括了人所熟知的占卜。因此，如果“绝地天通”神话的背后确有历史事件的影子，故事细节所暗示的核心事实大概可以推测如下：在远古某一关键时刻，当“普世之王”（“universal king”，亦即后世所称之“天子”）首度登上历史舞台，他需要上帝或天对他的绝对权威予以合法化。但这里我必须紧接着说明，所谓“普世之王”（或“天子”）并不必然指后世夏、商、周那样大规模“天下”中的“余一人”，它也可以是一个较小政治社群中的最高首领。作为最早“普世之王”中的一位，颛顼借着剥夺普通巫师和上帝、其他神祇交通的

传统机能，重组了原始的巫教。颛顼随后转以他所信任的巫师（神话中“司天”的“重”）掌理与天相关的事宜，借此建立他自己与“天”或“帝”直接交通的管道[1]。

上述神话中所蕴含的地上的“普世之王”与上帝、其他神祇间的关系，已大致由商代甲骨文获得证实。商王的确在占卜仪式中活跃非常。在商代甲骨文所包含的五个时期中（公元前1200—前1041），商王均扮演占卜者，而到了第五期，商王更是资料中唯一的占卜者与预言者[2]。我们当可合理推测，商王如果不是“一位神权君主，可以凭借其超卓能力和超人间的势力有所沟通，以维持其有效的统治”[3]，便是一位“群巫之长”[4]。然而在此二者间，我认为“神权君主”一说比“群巫之长”更确切，因为“绝地天通”神话的重心毫无可疑地是放

---

1 参看李零，《中国方术考》（北京：东方出版社，修订本，2000），页11—19中关于“绝地天通”和“民神异业”的解释。

2 David N. Keightley, *Sources of Shang History: The Oracle-Bone Inscriptions of Bronze Age China* (Berkeley: University of California Press, 1978), p. 31.

3 Ibid., p. 136.

4 陈梦家，《商代的神话与巫术》，《燕京学报》，20期（1936），页535。并可参看 K.C. Chang（张光直），"Shang Shamans," in Williard J. Peterson, Andrew Plaks and Ying-Shih Yü, eds., *The Power of Culture: Studies in Chinese Cultural History* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1994), pp. 10-36。最近关于古代巫的地位问题及不同观点的讨论，可看 Tong Enzheng（童恩正），"Magicians, Magic, and Shamanism in Ancient China," edited by Lothar von Falkenhausen, *Journal of East Asian Archaeology* (Brill, Leiden, 2002), 4.1-4, pp. 27-73; Fu-shih Lin（林富士），"The Image and Status of Shamans in Ancient China," in John Lagerwey and Marc Kalinowski, eds., *Early Chinese Religion: Part One: Shang through Han (1250BC—220AD)* (Leiden and Boston: Brill, 2009), esp. pp. 399-401。关于先秦史料中“巫”的记载，可看李零，《先秦两汉文字史料中的“巫”（上）》，收在他的《中国方术续考》（北京：东方出版社，2000），页41—63。

在政治秩序，而非宗教秩序的上面。就此意义而言，我们在“绝地天通”神话中，已可清楚看到稍后所谓“天命”观念之滥觞。

在现代学者的主流意见中，“天命”观念起源于西周。依此现代理论，“天命”概念是由周王朝诸创建者（尤其是周公）所首创，他们灭商并取而代之都是奉“天”之“命”而为之[1]。不过，就我看来，以“天之所令”（“Heaven's Command”）或“天所授命”（“Mandate of Heaven”）的意义而论，“天命”观念的起源仍有讨论的余地。我可以接受“天命”作为一个概念正式出现在周初之说，但如果考虑到“绝地天通”神话自远古时期以来一直盛行以及商代统治的神权性质，一个与“天命”相类似的观念当早在周兴起前便已为“普世之王”所运用。事实上，我们有充分的理由相信，商王一定也同样假借了“帝”（如果不是“天”）的命令来建立他在人世的至高权威。在周代早期文献中，我们经常会发现天、帝二字的相互通用，这正意味着商、周间宗教之延续[2]。再者，根据《春秋·公羊传》，祭天乃天子专属之特权。在所有的人之中，包含贵族与封建诸侯，只有天子有资格和四方群神“无所不通”（僖公三十一年）。很明显地，这正是前文所说“绝地天通”神话的遥远回响，同时也进一步为“绝地天通”神话源起和普世王权出现间的可能关系提供了支持。

现在，让我尝试论证“绝地天通”神话与本文开头所论“天人

---

1 关于这一主流看法，现代论著极多，无法在此一一列举。最近根据周代铭文和经典文本，对此问题作简要讨论的，可看小南一郎，《古代中國：天命と青銅器》（京都：京都大學學術出版會，2006），第五章《天命の実态と機能》，页179—200。

2 关于这一点，可看傅斯年，《性命古训辨证》，收在《傅斯年全集》，第二册（台北：联经出版公司，1980）中卷，第一章《周初人之“帝”、“天”》，页265—278。详论见第六章。

合一”作为一个哲学命题间的关连。自表面看来，两者的抵触显而易见：“天人合一”作为哲学命题，其成立的前提是，世上的所有个人原则上均能和天（或宇宙）交通，但“绝地天通”神话所呈现的图景，则是除“普世之王”外，世间无人有权与天之神圣力量交通。不仅如此，在“绝地天通”的神话中，天地之间的沟通非靠种种巫术技巧不可。因此或者“普世之王”亲自以“群巫之长”的身份承担起与“帝”或“天”沟通的任务，不然他必须指派巫师以助他为之。但轴心突破以后，先秦诸子将“天人合一”转化成一个哲学命题，情况便完全不同了。轴心突破后的思想家如孔子、孟子、庄子等，讨论个人如何取得与“天”和合为一时，他们完全不提巫师的媒介作用，相反地，他们都强调依自不依他，即通过高度的精神修养，把自己的“心”净化至一尘不染，然后便能与“天”相通。（有关这一点，详见第六章《“天人合一”的历史演变》。）不用说，“绝地天通”之“天”和作为哲学命题“天人合一”之“天”，虽同用一字，涵义大不相同，下文将作进一步的澄清。不过就结构而言，如果我们把前后两个“天”字都当作超越于人世之上的另一世界，那么，神话中的“绝地天通”和哲学上的“天人合一”至少在字面上是互不兼容的。

不过，一旦穿透“绝地天通”神话的表层，我们不难看到，这个神话依然以其独特的方式隐蔽地传达出关于“天人合一”的讯息。这个特异处也许可以如此理解：作为“普世之王”的颛顼结束了“民神杂糅……家为巫史”的混乱局面，重新建立了“民神不杂”的秩序。但这只是不使“民”与天上的神祇私下沟通，而不是真正切断了“天”与“地”之间的全面关系，因为那是不可能想象的事。人间世界作为一个集体依然和“天”是连成一体的，而“普世之王”则是两

者之间的唯一环链。这也就是说，以个人而言，天人交通已严格地限于“余一人”的普世之王，人世的其他个别成员都不再有和“天”直接沟通的资格。即使巫师也不例外，除非他获得君王的明确许可，才能以君王代理的身份与天交通。

根据以上的认识，“天人合一”的观念在中国确实出现得很早，即使在所谓“绝地天通”时期，它仍以另一种方式在活动，它被想象成由政治权威中心所操控和安排的“合一”。不过，随着时间推移，这个古老的观念产生了一些微妙的变化，政治的控制亦因而松动。在一份周代早期文献中，周公谈到殷代先王，从成汤至于帝乙，曾这样说：

> 我闻惟曰，在昔殷先哲王迪，畏天显小民，经德秉哲。（《尚书·酒诰》。按：句读从曾运乾，《尚书正读》，页177。）

但殷先王何以必须同时对“天”与“民”抱持敬畏之心呢？这个问题可以在孟子引用的周代早期文献《泰誓》中找到答案：

> 天视自我民视，天听自我民听。（《孟子·万章上》）

这句话实在有若西谚“民之声，神之声”（Vox populi, vox Dei）的中国翻版。大部分现代学者将此视为周代对中国政治思想的贡献。我相信“天”与“民”直接交涉的观念到周初才大为流行，其中当以周公的功绩为大，但这一观念的雏形也许早在殷代或更早即已出现，上引《酒诰》的文字便如此说。伴随这个新观念的出现，天、人间的交

通至少已与颛顼“绝地天通”的状态颇有不同。现在，“天”选择直接观察、聆听“民”的声音，而不必通过它已不再全心信任的“群巫之长”的协助了。曾运乾解释《皋陶谟》“天聪明，自我民聪明……”等句，说：“言天人合一之理，明天命本于人心也。”[1]这样的诠释很近情理。以“民之声”来重新定义“天命”，无疑是“天人合一”命题演进上的重大进展。不过，“天人合一”的命题往后还有一次更具理性和人文色彩的转变。到老子和孔子的时代，“天人合一”在哲学层次上有更进一步的突破，最终并超克了古老的“绝地天通”神话。现在，让我首先转向这个中国精神世界的重大发展。

《庄子·天下》篇说：

> 天下大乱，圣贤不明，道德不一，天下多得一察焉以自好。譬如耳目鼻口，皆有所明，不能相通。犹百家众技也，皆有所长，时有所用。虽然，不该不徧，一曲之士也。……是故内圣外王之道，暗而不明，郁而不发。天下之人各为其所欲焉以自为方。悲夫，百家往而不反，必不合矣！后世之学者，不幸不见天地之纯，古人之大体，道术将为天下裂。

《天下》篇作者回顾诸子百家的兴起，致慨于上古浑然一体的“道”竟破裂成许多“一曲”之见，可知他已明确地意识到当时中国所经历的即是现在我们所理解的“轴心突破”。我之所以愿意借用雅斯贝尔斯的说法也正是因为《天下》篇有“道术将为天下裂”的明文；

---

1 曾运乾，《尚书正读》，页35。

“裂”便相当于“突破”之“破”。《淮南子·俶真训》云：

周室衰而王道废，儒、墨乃始列道而议，分徒而讼。

这句话明明是从上引《天下》篇中变化出来的，“列道”之“列”即是“裂”的异体字，毫无可疑。事实上《天下》篇作者是将庄子所创造的一则深刻的寓言转化为一段历史叙事。《庄子·应帝王》曰：

南海之帝为倏，北海之帝为忽，中央之帝为浑沌。倏与忽时相与遇于浑沌之地，浑沌待之甚善。倏与忽谋报浑沌之德，曰：“人皆有七窍以视、听、食、息，此独无有，尝试凿之。”日凿一窍，七日而浑沌死。

我相信这位庄子后学的历史叙述确实掌握了庄子寓言的本意。《天下》篇与《应帝王》篇中的感官譬喻，清楚显示庄子所谓“浑沌”，实乃太初浑然一体的“道”之象征。而当庄子使用浑沌之死的著名譬喻时，他心中所想到的，必然是那场发生于公元前第一千纪中叶的中国精神启蒙，“倏”、“忽”二名则暗喻轴心突破之进程迅速。老子、孔子、墨子便是在这场启蒙运动中最先出现的三个伟大的名字。

这篇专论的主旨在尝试探索这场精神启蒙的起源，并追溯其开展之过程。下面我将以“天人之际”概念为主轴，检视孔子时代中国哲学突破的一个主要面向，那就是现实世界与超越世界之间的关系在概念上的不断变迁和流动。我接受韦伯、雅斯贝尔斯以及许多其他学者的一个共同预设：在公元前一千年之内，好几个高度发展的古

代文化，如希腊、以色列、中国、印度等都经历了一场性质相近的精神突破（见下章）。雅斯贝尔斯首先用“轴心时代”（“Axial Age”）和“轴心突破”（“Axial breakthrough”）来界定这一段重大的历史变动，这两个名词终于在学术界流传下来，沿用至今。近三四十年来，不但“轴心突破”的讨论日新月异，早已超出雅斯贝尔斯的最初观察和分析，而且运用“轴心时代”或“轴心突破”的观点研究上述几个古代文化（包括中国在内）的论著也越来越多。因此我这篇专论一方面尽量参考近人的创获，另一方面则力求开拓比较文化史的视野，并在适当场合径采西方例案为参照系。我的最大愿望是在可信的原始史料的基础上，将中国“轴心突破”的文化特色揭示出来。

第二章　轴心突破与礼乐传统

现在，问题在于我们如何理解这场“突然”的精神启蒙，并且将之与天人之间的分际联系起来。我在本章中，打算从比较的角度提出此问题以作为开始，因为中国并非古代世界里唯一经历了这场启蒙的文明。早在1949年雅斯贝尔斯在《历史的起源与目标》（*The Origin and Goal of History*）中首先提出了一个引人入胜的观察，他建议公元前第一千年（the first millennium B.C.E.）可称之为“轴心时代”（“Axial Age”）。在这个时代内，世界上几个高级文明，包括中国、印度、波斯、以色列、希腊，都经历了一场重大的精神“突破”（“breakthrough”）。突破的方式各有不同，或取哲学思辨之路如希腊，或是后神秘主义时代的宗教想象如以色列，或为道德—哲学—宗教意识的混合型如中国。显然，轴心时代诸高级文明的突破都是各自独立发生的，没有任何证据显示彼此曾互有影响。我们最多只能说，大概文明或文化发展到某种高级阶段，便都会经历某种相同的精神觉醒。雅斯贝尔斯更进一步指出，这场轴心突破的终极重要性

在于它对于各有关文化的性格往往发生定型的影响[1]。

在过去几十年间，针对雅斯贝尔斯的"突破"概念已经进行了大量讨论[2]。一般都同意，如果将孔子时代中国思想的巨大转型看作一场轴心突破，可能更足以显出它的历史意义。因此，如上章之末所示，庄子及《天下》篇作者早在当时即以参与者的身份，抓住了这场精神运动的历史意义，实在值得大书特书。"混沌之死"、"道为天下裂"确实掌握了"轴心突破"概念的基本涵义。

有许多方法可以描述轴心突破的特征。但就本书的论旨而言，我想把它看作是中国第一次精神觉醒，其核心成就在于导致了一场极富原创性的"超越"（"original transcendence"）。这里所谓"超越"意思是如史华慈（Benjamin I. Schwartz, 1916—1999）所提示的："对于现实世界进行一种批判性、反思性的质疑，和对于超乎现实世界以上的领域发展出一种新见。"[3]说这种超越是"原创性"的，意指它从此

1　见 Karl Jaspers, *The Origin and Goal of History*, English Translation by Michael Bullock（New Haven: Yale University Press, 1953. Original Title: *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*. Zürich: Artemis Verlag, 1949）。

2　讨论文献太多了，在此不能备列。但最重要的有三个论集：1. Benjamin I. Schwartz, ed., *Wisdom, Revelation, and Doubt: Perspectives on the First Millenium B.C., Daedalus* 104:2（1975, Spring）; 2. S.N. Eisenstadt, ed., *The Origin and Diversity of Axial Age Civilizations*（Albany: State University of New York Press, 1986）; 3. Johann p. Arnason, S.N. Eisenstadt and Björn Wittrock, eds., *Axial Civilizations and World History*（Leiden and Boston: Brill, 2005）.

3　见 Benjamin I. Schwartz, "The Age of Transcendence," *Daedalus* 104:2, p. 3。按：史华慈关于中国古代发生过"原创性超越"的见解，我在1977年撰写《古代知识阶层的兴起与发展》长文中已作了介绍。（见余英时，《中国知识阶层史论（古代篇）》［台北：联经出版公司，1980］，页33，注75。）从一切相关史料来观察，我当时即肯定了他的看法。最近贝拉（Robert N. Bellah）在他关于宗教演进的巨著中也从"轴心突破"的角度对史氏之说表达了热烈的支持，使我有吾道不孤的欣悦。见*Religion in*

以后，贯穿整个传统时代，大体上一直是中国思维的基本特征。

学者们大致都同意，轴心突破直接导致了现实世界和超越世界判然二分的出现。基本上这正是超越这一观念的中心涵义：现实世界被超越了，但并未被否定。不过，另一方面，超越的确切样式、经验内容、历史进程，各文明之间则并不相同，因为每一种文明的轴心超越都发生在各自独特的“前突破”（“pre-breakthrough”）基础之上。我紧接着就要谈到中国超越的独特性。有些西方学者早已注意到，与西方比较起来，中国的轴心突破好像是“最不激进”[1]或“最为保守”[2]的。我认为这个判断是有根据、有道理的。我们可以有种种不同的方式来论证这一断定。其中之一或许就是，中国在轴心时期及其后都一直凸显出历史的连续性。“突破”是出现了，但是并非与突破前的传统完全断裂。另一种方法就是研究现实世界和超越世界之间的关系。

Human Evolution, From the Paleolithic to the Axial Age（Cambridge, Massachusetts and London, England: The Belnap Press of Harvard University Press, 2011）, pp. 475-476。贝氏此书有专章分论以色列、希腊、中国和印度四大古文化，值得参考。就阅览所及，西方汉学家论及中国轴心时代有无“超越”者，Heiner Roetz取肯定立场，见*Confucian Ethics of the Axial Age, A Reconstruction under the Aspect of the Breakthrough toward Postconventional Thinking*（Albany: State University of New York Press, 1993）, esp. pp. 272-274; Mark Elvin则取否定的立场，见“Was There a Transcendental Breakthrough in China?” in S.N. Eisenstadt, ed., *The Origin and Diversity of Axial Age Civilizations*, pp. 325-359。

1 见 Talcott Parsons, “‘The Intelletual’: A Social Role Category,” in Philip Rieff, ed., *On Intellectuals: Theoretical Studies, Case studies*（Garden City, N.Y.: Doubleday Anchor, 1970）, p. 7。

2 见 Benjamin I. Schwartz, “Transcendence in Ancient China,” *Daedalus* 104: 2, p. 60。

现在，让我先用几句话对中国的轴心突破做一极简略的概括。帕森斯指出，希腊轴心突破针对的是荷马诸神的世界，以色列则针对《旧约》和摩西故事。但中国突破发生的背景又是什么呢？他对此未置一词。我的简单答案是：三代（夏、商、周）的礼乐传统。礼乐传统从夏代以来就体现在统治阶层的生活方式之中。孔子有关夏商周礼乐传统以因袭为主、略有损益的名言（《论语·为政》），似乎考古学界每一次大发现都对此点有所证实，至少就商周两代而言确是如此。

然而，到了孔子所生活的时代，古代的礼乐秩序已濒于彻底崩坏。这种情况在孔子对当时那些违反礼乐秩序基本准则的贵族的严厉谴责中得到清楚的反映。魏尔（Eric Weil, 1904—1977）曾提出一个有趣的观察：在历史上，崩坏经常先于突破而出现[1]。春秋时代的礼坏乐崩恰好为魏尔的观察提供了一个典型的例子。我断定，正是由于政治、社会制度的普遍崩坏，特别是礼乐传统的崩坏，才引致轴心突破在中国的出现。

为了证实这一看法，我要先追溯一下古代礼乐传统的变迁，然后再分别说明中国轴心时代三家主要思想流派——儒家、墨家、道家——的突破和此一变迁之间的关联。限于篇幅，我只能各举其要，不能详述。

1 Eric Weil, "What is a Breakthrough in History?" *Daedalus* 104: 2, pp. 21-36.

从古代礼乐传统的变迁论儒家的轴心突破

不必说，孔子是在古代中国不断演化、不断持续的礼乐传统中成长起来的。据传说，他十多岁时就深好礼乐，并且终身都热切、刻苦地研习礼乐。三十四岁时，他已是鲁国出名的礼乐专家，鲁国贵族为了“礼”的问题时常要向他求教。他对周代早期礼乐秩序的仰慕是十分真挚的，并且往往予以或多或少的理想化，他还在言谈之间常常流露出他将终身奉献于周代礼乐的更新。不过，如果把他说成是仅仅“从周”而“以能继文王周公之业为职志”，则至少有误导之嫌。如果我们肯定孔子为轴心时代的一位圣人，那么便有必要弄清楚：究竟在何种确切的意义上，孔子的主要创见构成了礼乐传统的突破？因为他的创见并不是凭空而来，而是从礼乐传统的内部酝酿出来的。正是在这一点上，我发现韦伯关于亚洲各大宗教起源所做的社会—历史观察对此处的讨论颇有照明的作用。下面这段话与中国尤其有关：

> 我们在此必须确定一个具有根本重要性的事实，即亚洲各大宗教教义都是知识人创造的。……在中国，儒家的创始人孔子及其信徒，还有通常视作道家创始人的老子，他们或者是受过古典教育的官吏，或者是经过相应训练的哲学家。……这些群体都是伦理或救赎学说的承负者。而知识阶层在既成的宗教局面下，往往形成一个可与柏拉图之学院和相关的希腊哲学学派相比拟的学术活动。在那种情况下，这个知识阶层就会和那些希腊学派一样，对于既存的宗教实践不采取官方的立场。他们经常对现存宗教实践或者采

取不加闻问的态度，或者从哲学角度加以重新阐释，但不是从中抽身而出。[1]

韦伯从比较文化史的观点所概括出来的宏观景象和中国古代轴心突破的轨迹恰可互相印证。我们只要将韦伯的概括稍作调整，便可以说：孔子对于当时礼乐实践的态度是“从哲学角度加以重新阐释，但不是从中抽身而出”。我的调整主要是用“礼乐”替代韦伯原文中的“宗教”。我这样做，并不是否定或忽视中国古代礼乐传统中的宗教向度，而是因为中国“礼乐”的概念远比西方的“宗教”一词更为复杂而广阔。不但如此，“礼乐”自三代以至孔子，中间又经过了不少变化，如果不稍作历史的追溯，则中国轴心突破的文化背景仍不能清楚呈现出来。所以在正式论及孔子的突破之前，有必要回顾一下孔子以前的大致情况（按：“礼乐”在古籍中往往简称之为“礼”，因此下文这两个名词常有互用的机会。特先声明，以免误会）。

这里当然无法详论礼乐的缘起及其流变，但为了澄清“礼乐”和“宗教”两个概念之间的异同，我不得不执简驭繁，概括一下我个人的认识。《说文·示部》：“礼，履也，所以事神致福也。”《史记·封禅书》引《周官》曰：“冬日至，祀天于南郊，迎长日之至；夏日至，祭地祇。皆用乐舞，而神乃可得而礼也。”泷川龟太郎指出：这是《周礼·春官·大司乐》中一段文字的简括（见《史记会注考证》卷二八），其说可信。据这两条记载，礼以“事神”，乐以“礼神”，礼乐的宗教性格于此已显露无遗。由于礼乐的主要功能在于沟通“天”与

1 Max Weber, *Economy and Society*, edited by Guenther Roth and Claus Wittich (University of California Press, 1978), vol. 1, pp. 502–503.

“人”，我相信礼乐最早正是以宗教的形态出现于远古的中国，而且与巫有密切的关联。关于这一问题，无论在文献或考古资料上，都不难取证，留待下文再说。但经过长期演进，礼乐逐渐从“天”“人”之际的领域扩展到人际关系的一切方面，终于形成了一整套的宗教—政治—伦理秩序。这是春秋以来经典文本中“礼乐”一词的最广义的用法，远远超出了西方“宗教”一词的范畴。但这一最广义的“礼乐”一般也简称为“礼”，如孔子口中的“殷因于夏礼”、“周因于殷礼”（《论语·为政》）即其明证。这是我用“礼乐”两字取代韦伯原文中“宗教”的主要理由。

礼乐从宗教领域发展为整套的“礼”的秩序，我们通常把这一历程看作是从“天道”向“人道”的移动。这是一个漫长的历程，要到春秋时期才发展至成熟阶段。但在这一关联上，我们不能不略提周公“制礼作乐”之说及其历史意义，因为周公在古代史上的划时代作用毕竟是不容否认的。《左传》文公十八年（公元前609）季文子通过太史克之口说：“先君周公制周礼曰：‘则以观德，德以处事，事以度功，功以食民。’”当然，这是后代的追记，并非周公当时的语言。然而鲁季文子是周公后代，其“周公制周礼”之说必有来历。杨伯峻《春秋左传注》指出，“则以观德”之“则”即“道之礼则”之“礼则”（见文公六年，公元前621），其涵义是“以礼则观人之德”[1]。杨先生

---

1 杨伯峻，《春秋左传注》（台北：洪叶文化事业有限公司，修订本，1993），页634。关于春秋时期“礼”的涵义及其变迁，可参看李源澄，《礼之衍变》，收在《李源澄著作集》（台北：中研院中国文哲研究所，2008），第2册，页756—772及 Yuri Pines, *Foundations of Confucian Thought, Intellectual Life in the Chunqiu Period, 722—453 B.C.E.*（Honolulu: University of Hawaii Press, 2002），特别是第三章，chapter 3, pp. 89–104。

的说法得其正解，我愿意另举一更明显的例子以加强其论证。《左传》僖公二十七年（公元前633）记赵衰语：“礼乐，德之则也。”“礼则”和“德”的关系在这一句话中得到了最明确的表达。

现代学者大致都认为“德”的观念最初流行于殷、周之际，而周公则可能是对“德”的思想加以系统化和普遍化的政治家，这在周初文献中有很清楚的呈露。例如在《书·召诰》中，周公一再告诫成王“不可以不敬德”，并举夏、殷两朝因“不敬厥德”而终于失去“天命”为前车之鉴。所以他最后郑重叮咛一句：“王其德之用，祈天永命。”《召诰》所表达的是当时新兴王朝的一个新观念，即此王朝必须靠自己在人事方面不断努力，积累“德行”，才能继续保持已得之“天命”，而绝不能再像夏、殷之末期那样，假定“天命”既已在手，便可以高枕无忧了。《诗·大雅·文王》之“天命靡常”和《书·君奭》之“天不可信”都是此意，不可误解为对“天”有所怀疑。相反的，周人，特别是周公，对于“天”的信仰是十分虔诚的。因此《君奭》在“天不可信”一语之后，又记周公说：“我迪（亦作“道”）惟宁（“文”之误字）王德延，天不庸释于文王受命。”这正是说明他之辅佐成王，惟恃“德”以延续文王所受之“天命”。那么“德”又究竟何所指呢？“德”在中国思想史上前后的变化很大，意义也相当复杂，非一言可尽，后文还有机会讨论（见第七章）。但在周初《诗》、《书》文本的脉络中，“德”大致指统治阶层的良好行为或行动，最后导致一个为“天”所认可的秩序之出现。这里我想借用傅斯年（1896—1950）的一段话来说明周初关于“天命”与“德”的新思想：

一切固保天命之方案，皆明言在人事之中。凡求固守天命者，

在敬，在明明德，在保乂民，在慎刑，在勤治，在无忘前人艰难，在有贤辅，在远憸人，在秉遗训，在察有司，毋康逸，毋酣于酒。事事托命于天，而无一事舍人事而言天，“祈天永命”，而以为“惟德之用”。[1]

这是傅先生综合了许多周代文献所获得的一个概括，可以放心接受。现在再回过头来重读上引《左传》关于周公制礼的几句话——“则以观德，德以处事，事以度功，功以食民”——我们便立即发现这恰恰是关于“礼”的秩序的一种描写。首句即“礼者德之则”的意思，表示“礼”和“德”是互为表里的。但“德”则显然是“礼”的原动力所在，开发了一系列的“人事”活动，从“事”到“功”，最后归宿于“食民”；这些活动无疑都可以称之为“德行”。杨向奎说：“周公对于礼的加工改造，在于以德行说礼。”这一论断是很有根据的[2]。

总结地说，周初“德”的观念的流行，“天道”向“人道”方面移动，确是礼乐史上一个划时代的变化。其具体的后果之一便是“礼乐”（或简称之为“礼”）从早期“事神”或“礼神”的媒介至春秋时期已扩大为一套“人道”的秩序，不过这个“人道”秩序则依然被理解为“天道”的模本。从这个角度看，“礼”作为一套宗教—政治—伦理的秩序仍然保存了最初的宗教向度。《左传》文公十五年（公元前612）季文子说：“礼以顺天，天之道也。”我可以毫不迟疑地说，这一新观点只有在周公制礼以后才会出现。《左传》昭公二十五年（公

1　傅斯年，《性命古训辨证》，页287。

2　见杨向奎，《宗周社会与礼乐文明》（北京：人民出版社，1992），页333。必须指出，杨先生得此论断的根据和我不一样，但不妨认作“殊途同归”。

元前517）追记子产对“礼”的界说云：

> 夫礼，天之经也，地之义也，民之行也。

这一关于“礼”的看法与上引鲁季文子之说显然是一脉相承而来，不过表达的语言不同而已。宗教史家伊利亚德（Mircea Eliade, 1907—1986）曾提出“礼仪的神圣范式”（“divine models of rituals”）的观念，不仅见于初民社会，也往往见于发展得比较高级的文化[1]。我认为这一观念也同样适用于上引季文子和子产所界定的“礼”，即作为人间秩序它是仿“天道”的范式而创制的。“礼”的终极源头在“天”，似是周初以下的一般信仰。周公“以德行说礼”，并将重点放在“人事”方面，如“德以处事，事以度功”等语之所示，但“德”作为一种精神动力也源出于“天”。闻一多（1899—1946）释《天问》“夜光何德”之“德”字，引《庄子·天地》篇“物得以生谓之德”及其他相关古语，认为“德”与“生气之源”相应[2]。日本小南一郎也据相关的证据，定“德”字为一种“生命力”，其源泉则在天上。他提出一个有趣的说法，即“天命”和“德”密切相关，上天授“命”于一新王朝，也同时授之以“德”。为了建立这一论点，他特引西周前期《史墙盘》为证。铭文明言“上帝降懿德”于文王，使他“匍有上下，合受万邦”，即受“天命”之意。我认为这条证据是很值得重视的[3]。

---

1 Mircea Eliade, *The Myth of the Eternal Return*（Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2nd printing, 1974）, pp. 21-27.

2 闻一多，《天问释天》，收在《闻一多全集》（上海：开明书店，1948），第二册，页328。

3 见小南一郎，《天命と德》，刊于《東方學報》（京都市），第六十四册（1992），页37—

以上探讨礼乐传统的变迁，止于公元前6世纪末叶，这是为了比较精确地呈现出轴心时期的历史背景。只有直接触及孔子的精神世界之后，我们才能进一步考察他那独特的轴心突破是循着何种途径进行并完成的。前面曾引韦伯之说而略作调整，我认为孔子的礼乐实践既未采取官方立场，也未从其中抽身而出；相反地，他是在实践中对礼乐的精神重新赋予一种根本性的哲学阐释。以下让我对这一论断加以说明。

《左传》昭公七年（公元前535）追记鲁大夫孟僖子将死之言："吾闻将有达者曰孔丘，圣人之后也。（中略）我若获没，必属说与何忌于夫子，使事之，而学礼焉，以定其位。"说与何忌是孟僖子的两个儿子，他死在昭公二十四年（公元前518），后来何忌（即孟懿子）果然和另一位鲁人南宫敬叔同时"师事仲尼"。由此可知孔子在三十四岁时已是鲁国最负重名的礼学专家。《史记·孔子世家》引孟僖子的临终遗言，且有"孔丘年少好礼"一语，可能史源与《左传》不同，但都与《论语·八佾》"子入太庙，每事问"一章若合符节。这些事迹都足以证明孔子自早年起便浸润在礼乐传统之中。但是在实践过程中他一方面坚决反对当时诸侯对礼乐的僭越，另一方面也不肯如流俗之只注重礼乐的外在形式而不问其内在意义。这正体现了韦伯所谓"不抽身而出"，也"不采官方立场"的基本精神。更重要的则是他一生都在追问：礼乐的本质是什么？怎样才能使礼乐和人生融化成一体？这样不停地追问下去，孔子终于对礼乐提出了一个划时代的哲学阐释，因而也首先打开了中国轴心突破的大门。

40。又作者在文末引《论语·述而》"天生德于予"，认为这是古代"德"观念的一个"残影"（页55），也很有道理。

孔子所追问的并不是有关礼乐的技术性的枝节问题，而是根本性的大问题。《论语·八佾》：

> 林放问礼之本。子曰："大哉问！礼，与其奢也，宁俭；丧，与其易也，宁戚。"

这里问者虽是林放，但"礼之本"必是孔子平时所关心和探究的大问题，因此林放才有此一问。这一推测是有坚强的根据的，《礼记·檀弓上》：

> 子路曰："吾闻诸夫子，丧礼与其哀不足而礼有余也，不若礼不足而哀有余也；祭礼与其敬不足而礼有余也，不若礼不足而敬有余也。"

子路所记孔子关于丧礼的看法与答林放之语完全一致，不过文字有繁简之异而已；关于祭礼，也是同一原则的应用。可证对于"礼之本"进行哲学性的反思是孔子生平自任的重大使命之一。《论语·八佾》另有一章云：

> 子夏问曰："'巧笑倩兮，美目盼兮，素以为绚兮。'何谓也？"
> 子曰："绘事后素。"
> 曰："礼后乎？"
> 子曰："起予者商也！始可与言《诗》已矣。"

子夏（卜商）从“绘事后素”推论出“礼后”，深得孔子的称赞，这又证实了他们师弟之间常常讨论“礼之本”的问题[1]。1938年英人威利（Arthur Waley，1889—1966）译《论语》，在“礼后乎”句下注云：“（礼）只能以仁为本。”（“[ritual]can only be built upon Goodness.”）[2]仁为“礼之本”确是孔子儒学系统中一个中心部分，这在中国学术界早已取得共识。威利此注可谓一语破的。

孔子不断寻求“礼之本”而归宿于“仁”，这是古代中国精神史上一件划时代的大事。从一方面看，它可以说是孔子从哲学角度重新阐释礼乐实践的最后完成，但从另一方面看，它也标志着儒家轴心突破的开端。“礼乐”必须以“仁”为其精神核心，这是孔子思想的一大纲维，对后来儒学的发展发生了既深且远的影响，“仁”和“礼”两端后来分别在孟子和荀子手上获得系统的发挥。孔子关于“仁”“礼”关系的看法首先表现在下面两条语录之中：

> 人而不仁，如礼何？人而不仁，如乐何？（《论语·八佾》）
>
> 礼云礼云，玉帛云乎哉？乐云乐云，钟鼓云乎哉？（《论语·阳货》）

将以上两条合起来看，可知他坚信：若无“仁”的精神贯注其中，则一切所谓“礼”与“乐”都只剩下一些无生命、无意义的空洞形式，而

1　关于“礼之本”的问题，胡适在《说儒》一文中有很明锐的分析。见《说儒》，收在《胡适全集》（合肥：安徽教育出版社，2003）第四卷，页34—35；80—81。

2　Arthur Waley, *The Analects of Confucius* (New York: Vintage Books, 1989), p. 96. 按：威利译“仁”字为“Good”或“Goodness”。

作为传达工具的礼器和乐器更是与“礼”、“乐”本身毫不相干的东西了。

什么是“仁”呢？自古以来，对这一问题有无数的解答，这里不可能展开讨论，现在只能就与本节相关涉的部分，略作概括。第一，“仁”之一字虽早已出现，但孔子则是以此字为中心概念而创建了一套哲学系统，这个系统的个别部分也有少数是前有所承的，然而就整体系统而言，孔子确是“作”者，而不止是“述”者。其所以能达到这一境界，我认为是由于他一心一意要赋予礼乐以全新的涵义，使内在“仁”的系统和外在“礼”的系统互相配合，丝丝入扣。第二，作为价值系统，“仁”不但是个人德性（virtues）之首，而且也“统摄诸德”（蔡元培语）。“仁”高居一切个人德性之首，自古至今人无异辞，五常始于“仁”便是明证。正因如此，“仁”的境界最难攀登。孔子自言：“若圣与仁，则吾岂敢？”（《论语·述而》）这是他的真实感受，并非故作谦语。在弟子之中，他只称许颜回能“其心三月不违仁”（《雍也》），于子路则说“不知其仁也”（《公冶长》）。不但孔子绝不轻易以“仁”称许弟子，他的弟子也同样严守着“仁”的最高标准。因此高明如子张，子游说他“为难能也，然而未仁”，曾子则说：“堂堂乎张也，难与并为仁矣。”（《子张》）至于“仁”之“统摄诸德”，《论语》中也俯拾即是。《阳货》篇载：“子张问仁于孔子。孔子曰：‘能行五者于天下为仁矣。’‘请问之。’曰：‘恭、宽、信、敏、惠。……’”可知这五项德性都可以“统摄”在“仁”的观念之下。孔子说：“仁者必有勇，勇者不必有仁。”（《宪问》）这是肯定“仁”兼具“勇”的道德质量。再举一个更有名的例子：孔子对曾参说：“吾道一以贯之。”后者向同门解释这句话，却说：“夫子之道忠恕而已矣。”（《里仁》）

曾子所谓“忠恕”之道，其实即是“仁道”，因此“忠”和“恕”也可以看作“仁”的两个不同的表现方式[1]。无论是作为个人的最高德性或“统摄诸德”，孔子的“仁”都是和“礼”分不开的。“仁”是“礼之本”，又内在于人之心，则它在个人的德性修养中占据着最重要的位置，是必然的归趋。所以孔子特别强调：“君子无终食之间违仁，造次必于是，颠沛必于是。”（《里仁》）唯有“依于仁”（《述而》），个人才能在人伦日用中一举一动无不合乎“礼”，无论是丧、祭之类的礼仪或其他一切“人事之仪则”（朱熹对于“礼”的界说）。但从另一方面说，孔子也把“礼”（或“礼乐”）看作一个整体的秩序，这在前面已经提到了。作为整体秩序的“礼”需要有一个“一以贯之”的整体精神与之互为表里，这正好可以解释“仁”为什么同时能够“统摄诸德”。我们可以说，在“统摄诸德”中，“仁”展现了它的“整合”（“integrative”）功能。此所以孔子主张“为政以德”和“道之以德，齐之以礼”（《为政》），也就是后世常说的“礼治”或“德治”秩序，孟子则直截了当地称之为“仁政”，更凸显出“仁”不仅仅是个人德性，而必须同时理解为超越个人的社会德性。

第三，从《论语》中关于“仁”的修养的讨论，我们也可以看出孔子的构想确是针对着“礼”的秩序而特别设计出来的。《论语·颜渊》：“为仁由己，而由人乎哉？”又《述而》：“仁远乎哉？我欲仁，斯仁至矣。”这两条都表明“仁”为个人心中的德性，所以“为仁”或“欲仁”完全系于一己的道德意志。但孔子和子贡关于“仁”的一段对话值得全引如下：

1　关于“忠恕”与“仁”的问题，详见钱穆，《论语新解》，收在《钱宾四先生全集》，第三册（台北：联经出版公司，1995），页134。

子贡曰："如有博施于民而能济众，何如？可谓仁乎？"子曰："何事于仁！必也圣乎！尧、舜其犹病诸！夫仁者，己欲立而立人，己欲达而达人。能近取譬，可谓仁之方也已。"（《雍也》）

子贡之问不但预设"仁"为社会德性，而且将"仁"的整合功能扩大到极致——"博施济众"。孔子的响应虽然也接受了子贡的预设，却不像弟子那样陈义过高。他首先指出："博施济众"已超过"仁"，而进入"圣"的领域了。所谓"圣"，指古代在位的"圣王"，如尧、舜。这是因为只有在位的"圣王"才有分配天下资源的权力，而且即使"圣"如尧、舜也未必能做到完美的境地。但"己欲立而立人，己欲达而达人"以下两句则在有意无意之间流露出孔子对于如何培养"仁"的具体指示。首先，从"己立立人"、"己达达人"二语可知"仁"不同于个人在静坐沉思中独自修养而得的德性，恰好相反，"仁"必须涉及"己"与"人"的关系，因而只能两人或两人以上在日用常行的互动中磨练出来。（"仁"在汉代一般理解为"相人耦"，见段玉裁《说文解字注》，经韵楼本，第八篇上，"人"部。）其次，末句"能近取譬，可谓仁之方"，朱熹解"近"字为"近取诸身"（《论语集注》卷三末条）或"施诸己"（《朱子语类》卷三三）。将"己立立人"、"己达达人"的方法施之于求"仁"者的自身，则和他最近的"人"只能是他的家人如父母兄弟之类。掌握了这一要点，我们才懂得有子为什么说："孝弟也者，其为仁之本与！"（《学而》）由于"仁"的培养和实践必然涉及两人或两人以上在日用常行中的互动，则"仁"离不开"礼"也是必然之事。理由很简单：人与人之间的互动不能不通过某种相应的外在形式，这就是所谓"礼"，而且由于人与

人之间的关系有种种不同的组合，“礼”因此也随之而异[1]。

以上就“仁”与“礼”密相配合的部分作了初步澄清，可知孔子从开始便把“仁”当作“礼之本”而提出的，最后则发展出一套“仁”内而“礼”外的儒学系统。所以严格地说，“仁”与“礼”在概念上虽可以分开讨论，但在实践中却无往而不浑然一体。在这一关联上，让我们换一个角度，看看孔子对于“礼”的态度。孔子虽然明白承认子夏“礼后”之说，但这丝毫不表示他认为“礼”在日常生活中仅占次要的位置。相反地，他在施教中非常强调“礼”的重要性。首先值得注意的是《论语》自始至终提到“礼”字必将它和“立”字连在一起。这是因为他接受了春秋晚期一种流行的说法，即鲁大夫孟僖子所谓“礼，人之干也。无礼，无以立”（《左传》昭公七年）。下面我特选出《论语》中三条文字来，试作对照：《泰伯》：“立于礼”；《季氏》：“不学礼，无以立”；《尧曰》：“不知礼，无以立也”。第一、第三两条是对所有人宣说的，第二条则是私下对儿子伯鱼（鲤）的教导，可见孔子坚持人必须“立于礼”，无论在人前人后都是一致的。所谓“立”即后世通用的“立身处世”之意。“礼”是人与人之间相处的一套形式，为整个社会提供了一个结构，离开结构，人便无法在社会上立足了。“立于礼”也是“三十而立”（《为政》）的正解。孔子“年少好礼”，三十四岁时已成为鲁国最负盛名的礼学专家，前面已交代过了。他说这句话，当然是因为在三十岁左右时他对于“礼”已有了比较全面的知识。这样看来，孔子不但“无终食之间违仁”，而且也“无终食

---

1 关于上引《雍也》“博施济众”和“立人达人”一章与“仁”、“礼”关系，我在《试说儒家的整体规划》一文中已有较详的讨论，收在我的《宋明理学与政治文化》（台北：允晨文化，2004），页395—400。

之间违礼”。试读下面这几句话：

> 恭而无礼则劳，慎而无礼则葸，勇而无礼则乱，直而无礼则绞。（《泰伯》）

“恭”、“慎”、“勇”、“直”都是美德，可一一统摄于“仁”，但是如果不受“礼”的约束，则将向反面发展。可知“礼”若没有“仁”为其精神内核，固然将流为无生命的空架子，但“仁”若失去“礼”的支撑，则其精神便根本无从显现。所以我们于此可下一断语：在孔子的儒学系统中，“礼”是“仁”的载体。

最后，我要引《论语》中一段最著名的议论来总结孔子对于“礼”的看法。《颜渊》篇云：

> 颜渊问“仁”。子曰：“‘克己复礼’为仁，一日克己复礼，天下归仁焉。为仁由己，而由人乎哉？”颜渊曰：“请问其目。”子曰：“非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动。”

历来注家对这一章的争议很多：何谓“克己”？何谓“复礼”？又何谓“天下归仁”？几乎人各为说，莫衷一是。我们不必进入这类繁琐的辩论，这里应该注意的是颜渊问“仁”，而孔子完全从“礼”的一方面作答。如果仿照“人而不仁，如礼何”（《八佾》）的语气，我们竟可说：“人而无礼，如仁何？”我在上面曾说：“仁”与“礼”在实践中无往而不浑然一体，在此章获得最有力的印证。因此我大致同意朱熹的观察：

一于礼之谓仁。只是仁在内，为人欲所蔽，如一重膜遮了。克去己私，复礼乃见仁。仁、礼非是二物。（《朱子语类》卷四一）

“一于礼之谓仁”即“仁”、“礼”合一，因为反过来也可说“一于仁之谓礼”；“仁”与“礼”虽有内外之别，但必须合起来才完整。朱熹把“仁”与“礼”乃一体之两面的意思表达得十分清楚。我相信这合乎孔子的原始构想。

但《颜渊》此章涉及一个考证问题，不能不略作澄清。《左传》昭公十二年（公元前530）：

仲尼曰："古也有志：'克己复礼，仁也。'信善哉！……"

根据这条记载，则“克己复礼为仁”是孔子引述古人的话，并非自出心裁[1]。昭公十二年孔子仅二十二岁，当时恐尚不能作此语，即曾有此评论，也不可能有史官笔之于简，所以“仲尼曰”云云只能是《左传》作者或后世的人添上去的。《论语》“颜渊问仁”当是孔子晚年的事。为什么呢？颜渊死在鲁哀公十四年（公元前481），比孔子早两年，“克己复礼”的问答以在师徒相聚最后十年之内为比较合理[2]。《左传》所记显然出于另一史源，其事则应在“颜渊问仁”之前，相去时间或不甚远。《左传》成书虽远在《论语》之后，但“古也有志”之说必有所

---

1 Arthur Waley 早已注意到这一引语，见 *The Analects of Confucius*, p. 162, note 1，但他对“克己”的解释则不可从。

2 关于颜渊卒年的考订，见钱穆，《先秦诸子系年》，第二十六篇《孔鲤颜回卒年考》，收在《钱宾四先生全集》，第五册（台北：联经出版公司，1998），页60—62。

本，不容忽视[1]。我认为"克己复礼"说见于"古志"而为孔子所承用并加发挥，不但不足惊诧，而且还和他在《论语》中的自我描述颇多相合之处。最明显的是《述而》篇，如"述而不作，信而好古"；"我非生而知之者，好古，敏以求之者也"；"盖有不知而作之者，我无是也。多闻，择其善者而从之；多见而识之；知之次也"。这便是孟子所说的："孔子之谓集大成。"（《孟子·万章下》）

在结束关于儒家的讨论之前，我要从轴心突破的角度阐释孔子在先秦思想起源上的特殊地位。在本节之始，我已着重地指出，中国古代轴心突破的独特历史背景是三代以下的礼乐传统。为了进一步展示这一源远流长的传统怎样导致轴心突破，我对礼乐演变的历程作了一次宏观的概括。在这一历程中，有两个划时代的大变动，这在古史学界已成一种共识。第一次变动大约起于殷、周之际，至"周公制周礼"而告一段落；其最显著的特色是"德"的观念成为"礼"的核心。"德"主要指受"天命"的王朝用人为的"德行"，如保民、勤治、慎刑、秉遗训等等，建立并维持一个"礼治"的秩序，以期得到"天"的嘉许而延长"天命"。这对以前"事神致福"的"礼"而言，是一重大突破；统治王朝不再能仅靠与"上帝"（或"天"）沟通便可长期保有"天命"了。

第二次划时代的变动起于春秋晚期，而完成在孔子的身上，其

1　杨伯峻，《春秋左传注》，《前言》，页41。综合诸说，推测成书在公元前403至前389年之间。Burton Watson在《左传》选译的《导论》中，引日本学者的说法，则断为公元前320年左右。见他的*The Tso Chuan: Selections from China's Oldest Narrative History*（New York: Columbia University Press, 1989），p. xv, note 4。至于《论语》的编著年代，杨伯峻与日本学者山下寅次所得结论则基本上是一致的，即在公元前479（孔子卒年）与前400（子思卒年）之间。见杨伯峻，《论语译注》（北京：中华书局，1962），页6，注2。

最显著的特色则是以“仁”与“礼”在实践中交互作用、交互约制，构成一体的两面。现在我们必须进一步追问的是：孔子以“仁”说“礼”在中国古代礼乐史上究竟体现了何种创辟性的意义和精神，终于取代了周公以“德行”说“礼”的旧传统？周公和孔子为古代两大“圣人”，这是两千多年来的传统定论。周公和孔子分别在“制礼”方面有划时代的贡献，现代学者也进行了专题研究，王国维《殷周制度论》和胡适《说儒》即其著例。所以继起的研究者综论古代“礼乐文明”也承认西周初期以“德”为“核心”，春秋末期则转而以“仁”为“核心”[1]。到此处为止，我的看法和传统定论以及现代研究大致都是相通的。但接下来我从轴心突破的特殊角度来阐明孔子以“仁”说“礼”的历史意义，则是一个新的尝试。

上面已展示，周公以“德”为核心而建立的“礼”的秩序，其目的在于争取周王朝的“天命”得以不断延续。在第一章《引论》中，我曾引过《泰誓》“天视自我民视，天听自我民听”的话，这也是殷周之际的流行观念，与“德”的意识密切相关。当时的理论可以极其简略地概括于下：“天”将“命”托付于一个新王朝之后，并不从此袖手不问，相反的，“天”随时随地都在注视着“民”的动向。如果受“命”王朝努力工作，建立起一个使“民”满意的“礼”治秩序，这便证明它“敬德”，因而可以继续保有“天命”。反之，它将失去“天命”，即所谓“惟不敬厥德，乃早坠厥命”（《召诰》）。从这一概括，我们可以

1 见杨向奎，《宗周社会与礼乐文明》，页375。关于孔子在轴心突破中的历史作用与地位，西方学人论述甚多。但与本节考论可以互相参证的则有以下两家：Heiner Roetz, *Confucian Ethics of the Axial Age*, chapter 10, pp. 119–148,and pp. 270–271; Robert N. Bellah, *Religion in Human Evolution*, pp. 409–423。

获得两点基本认识：一、无论就“天命”、“德”或“礼”而言，周公的终极关怀都落在集体的王朝上面，即使有时涉及个人的名号（如《君奭》之“文王受命”、“成汤既受命”），那也是因为他代表了王朝的集体。二、“天命”、“德”和“礼”无一不出于“天”的规定。统治王朝“敬德”、“恤民”，建立一个“礼”治秩序，因而收到“祈天永命”的效果，这一切都是遵循“天”的规定而行。所以“礼以顺天，天之道也”和“夫礼，天之经也，地之义也，民之行也”，仍是春秋时期的流行说法。“礼”作为人间秩序（或“人道”）基本上是被视作“天道”的模本。

只有在周公以“德”说“礼”的对照之下，我们才能真正懂得孔子以“仁”说“礼”何以必须理解为轴心时代的思想（或哲学）突破。换句话说，上面所说的礼乐史上第二次划时代变动远比第一次更为重要。周公“制礼”，更新了夏、殷以来的礼乐传统，诚然是一大变动，但终极关怀则仍沿而未改，即王朝的“天命”问题。孔子以“仁”说“礼”则根本脱出了王朝“天命”的旧轨道。他重新寻找“礼之本”，不外向天地而内向人心，最后归宿于“仁”。以孔子的“仁”与周公的“德”相比，差异极其显著：“仁”在个体的内心，“德”则属于集体的王朝；不但如此，“仁”主要出于个人的意志（“为仁由己”），“德”则受“天”的制约（“上帝降懿德”）。《论语》中提到“天命”的只有两处：一是指他自己而言，“吾……五十而知天命”（《为政》），另一处则分别指“君子”和“小人”，前者“畏天命”，后者“不知天命而不畏”（《季氏》），也是讲个人与“天命”的关系。至于与集体王朝有关的“天命”，孔子究竟有没有论述过，我们找不到任何记载。应该指出的是，孔子所处的地位和时代都和周公大不相同。以地

位言，他不是周王朝中的一员，对于“天命”能否延续并无任何责任，也无能为力；以时代言，春秋是所谓“天下无道，则礼乐征伐自诸侯出”（《季氏》）的时代，因此公元前632年竟发生了晋文公召周襄王会于河阳的著名事件。孔子“以臣召君，不可以训，故书曰：‘天王狩于河阳’”（见《左传》僖公二十八年），表示他仍承认周襄王为“天王”。但他是不是相信周室继续拥有“天命”则大有讨论的余地。从“其或继周者”（《为政》）的语气看来，即使他有此信念，恐怕也不很坚定。有这两重原因，孔子的终极关怀不在集体王朝的“天命”，是不足诧异的。

孔子仍然关怀作为整体（宗教—政治—伦理）秩序的“礼”，所以提出“道之以德，齐之以礼”（《为政》）的积极改革方案，合理的“礼”治秩序便是他所向往的“天下有道”。但是和周公不同，在重建“礼”治秩序的努力中，他不乞灵于集体的“天命”，而诉诸所有个体的“仁心”，上自王、侯，下至士、庶，无所不包。他一生“学道不倦，诲人不厌”（《史记·孔子世家》），而“诲人”又出之以“有教无类”的方式，也同样是为了激发和培育个人的“仁”的意识。这里我们看到，孔子在脱出周公关于王朝“天命”的集体关怀之后，怎样开辟了一个崭新的精神领域。春秋晚期已是所谓“天子失官，官学在四夷”的局面（《左传》昭公十七年引孔子语），无论是“学”或是“礼”都已散在四方、下及庶民，不再是王室贵族所能独占的了。孔子在这一文化状态下从事长期的教学活动，经过弟子们辗转传布天下，于是诸子学派相继兴起，系统的思想史便正式登场了。总结地说，孔子及其所创立的儒家和周初以来的礼乐传统之间存在着既“推陈”又“出新”的双重关系。就“推陈”而言，孔子和儒家的思想都是从礼乐传统之内发

展出来的，正如上引韦伯所云，他们对此传统“从哲学角度加以重新阐释”，二者之间有一脉相承之处是不容忽视的。但就“出新”而言，由于春秋晚期的历史情况与西周初年已完全不同，他们最后不能不从以王朝“天命”为终极关怀的传统中破茧而出，另辟了一条个人本位的“仁礼一体”的新路。从这一特定的意义上说，“道术为天下裂”这一惊天动地的变动正是从儒家开始的。中国古代的“道术为天下裂”和西方现代的“轴心突破”是两个异名同实的概念，在比较思想史或哲学史的研究上恰好可以交互阐释，这真不禁使人感到一种天造地设之巧。这样看来，肯定孔子为中国轴心突破的第一位哲人，没有一丝一毫牵强附会的嫌疑。宋代无名作者曾留下“天不生仲尼，万古如长夜”两句名诗，所传达的便是“轴心突破”的意思。

墨家的突破

为了使有关轴心时代的讨论更加完整，我们现在就转向墨家和道家。在此，我们唯一的目的乃是找出礼乐传统在两家主要观点形成过程中所起的作用。然而，由于墨、道两家的突破发生在儒家之后颇久，因此，他们不仅针对着礼乐传统本身，同时也对儒家的重新阐释做出了反应。

很久以来，人们就已经认识到，墨家的观点始于对礼乐传统的否定性回应。墨子对同时代儒家礼乐实践的激烈攻击，也表明他不满意孔子的重新阐释。早至公元前2世纪，如果不是更早的话，《庄子·天下》的作者就这样形容墨子：

(墨子) 作为非乐，命之曰节用，生不歌，死无服。……不与先王同，毁古之礼乐。

类似的记载也见于公元前2世纪的《淮南子》：

墨子学儒者之业，受孔子之术，以为其礼烦扰而不说，厚葬靡财而贫民，服伤生而害事，故背周道而用夏政。(《淮南子·要略》)

应该注意到，上引的两位作者都是道家，而非儒家，他们对墨家的整体描述几乎一致，这是比较客观的看法，不可疑为论敌的有意歪曲。更为重要的是，这些看法都可以由公认为《墨子》中可靠的早期作品得到完全的证明。由此，我们说，墨子的突破也是在礼崩乐坏的历史背景下发生的，应该大致不差。

我们的下一个问题是：墨子是否完全脱离了礼乐传统呢？还是他也试图重新阐释礼乐传统呢？

我想首先要说清楚，墨子确实对当时统治阶层礼乐实践中所表现的过度奢侈的生活风格大加抨击，但是，他并没有彻底抛弃古代的礼乐传统。假若我们想进一步分疏，那么可以说，与对礼相比，他可能对乐的作用持更为基本的否定态度。情况之所以如此，我相信并不仅仅如当代学者正确注意到的那样，乃是由于他持功利主义的立场，似乎还和他意欲建立的新宗教有关。他心目中的新宗教虽大体仍依古代模式，但却强调要消除掉其中“巫”的成分。《墨子·非乐上》云：

是故子墨子曰：为乐非也。何以知其然也？曰：先王之书《汤之官刑》有之，曰：其恒舞于宫，是谓巫风。

晚出古文《尚书·伊训》篇也引了这几句话，文字小异如下：

敢有恒舞于宫，酣歌于室，时谓巫风。

伪孔传注“巫”曰：“事鬼神曰巫。”可证此处“巫”即指巫师而言。墨子所批评的“巫风”，似已盛行于商代。今商代卜辞中凡求雨之祭常用乐舞，其“舞”字象两袖舞形，与《说文》解“巫”字恰相合（“以舞降神”）。陈梦家（1911—1966）也引《墨子·非乐上》之文，而断定“巫之所事乃舞号以降神求雨”[1]。墨子“突破”的礼乐背景，在此已得到证实。

墨子不满于孔子所做的重新阐释，显然源于这样一个事实：在他看来，孔子实际上仍然维护周代发展起来的一切现存礼乐，而未作任何有意义的改革。而墨子则以彻底改造礼乐为自己的神圣使命。他并没有整个抛弃夏商周三代的礼乐传统，而是用据他说是古代先王所认可的原初简洁性来重新阐释这个传统。无疑，他认为后代，尤其是东周时期，“礼”日趋复杂繁缛，并不是进步，而是堕落。上引《淮南子》“背周道而用夏政”，的确包含着一定道理。墨子在和一位名叫公孟的儒者争论时，也批评他“法周而不法夏”（《墨子·公孟》）。诸如此类的说法引导某些注释家推测墨子倡导的为父母行三

1 见陈梦家，《殷墟卜辞综述》（北京：科学出版社，1956），页599—603。

月之丧实际上乃是夏礼。不过，倘若考虑到甚至连孔子对夏礼也早已不敢确说（《论语·八佾》），则墨子是否对之能有详尽的认识，是很可怀疑的。我们可以相对肯定地说，墨子倾向于假借古代圣王——包括夏禹——的名义，提出他自己对于“礼”的革新。

至于就礼乐传统而言，墨子大致是宁取早先之简朴而舍其后来之繁缛的。但是，说他反对周代所代表的一切东西，则显然是不正确的，他对于周初文、武二王仍然很尊敬。此外，他同孔子一样，认为古之圣典如《诗》、《书》极为重要，然而，却有一点根本区别：对于孔子以及后来的儒家来说，“诗书”与“礼乐”是密不可分的，前者体现在后者之中，而墨子则认为，这些字词的精神已经在礼乐的堕退过程中失落了。由此，他说道：

> 古之圣王欲传其道于后世，是故书之竹帛，镂之金石，传遗后世子孙，欲后世子孙法之也。今闻先王之遗而不为，是废先王之传也。（《墨子·贵义》）

这样，我们就可以看到，在墨家的突破中，一如在儒家的突破中，并没有出现过传统的彻底断裂。

道家的突破

道家的突破极有可能发生在公元前4世纪晚期至公元前3世纪早期。我完全意识到，现代学术界关于道家文献，尤其是《道德经》的作者和时代众说纷纭，争呶未休。我也同意胡适的意见，“道家”作

为一个学派的名称在先秦时期尚未成立。不过，这里不是涉及这些问题的地方。我在下面只论及后世所谓“道家”的一些主要观念而年代明显晚于孔子者。有一则古老的传说：老子是当时突出的“礼”的专家，孔子曾向其问“礼”（《史记·老子韩非列传》）。这里似乎隐含着某种暗示，即在古代礼乐传统和道家学说的起源之间存在着某种关联。我们在《道德经》三十八章中找到一段关于“礼”的很有趣的讨论，生动地展现了作者对礼乐传统的态度，其文如下：

> 故失道而后德，失德而后仁，失仁而后义，失义而后礼；夫礼者，忠信之薄而乱之首也。

这里描写的是“道”的原始淳朴性逐步衰退的过程。从“失道”开始，这段话中所列举的每一步都是对原始精神的偏离。这种精神在《老子》中是“朴”，在《庄子》中是“混沌”。同时，每一步又正是走向堕落，而我们现在则把这一堕落看作是人类文明或文化的进展。从这个角度理解，诸如老、庄等道家确实可比拟作西方称为尚古主义（primitivist）的思想传统。事实上，早期道家不仅是年代上的尚古主义者，相信人类最早的阶段才是最好的，而且还是文化上的尚古主义者，相信文明制度不但不是自然状态的改进，而是对自然状态的污染和毁灭，而人类只有在自然状态中才能找到完全彻底的幸福与自由。

对这位道家作者而言，“礼”的兴起也就意味着原初精神衰退到了极点，因此是“乱之首”。我们还必须将此段文字解读成对儒学的间接批判，因为“仁”、“义”是儒学的两个特征，正如“道”、

“德”之于道家学说。解读此段文字有两种方法：从前往后读是对“堕落”（“fall”，我只是为了方便才借用了基督教术语）过程的描述，认为儒家对“礼”的兴起负有直接责任；从后往前读则是“救赎”（“salvation”，再次借用基督教术语）的历程，而儒学又没有为我们提供最终的息止之地。我们一定要返回太初之“道”。这两种释读方法或多或少地得到了《老子》两个版本的支持：一是标准本《道德经》，《道经》（三十七章）先于《德经》（四十四章）；一或许可称《德道经》，次序正好相反。我们过去只能基本依靠韩非的《解老》作为后者存在的证据，现在则由马王堆所出两件帛书进一步证实了。所以，倘若我们取《德道经》本，则上引段落正出现在《德经》首章，表明老子的文本也正是以礼乐传统为其出发点的。

甚至更为重要的是，《老子》中仅有暗示的“救赎”历程，却进一步在《庄子》中获得明确表述。庄子在关于“坐忘”（《大宗师》）的一段著名文字中，在三个地方虚构了孔子和他最得意的弟子颜回的三段对话。某日，颜回告诉孔子“回益矣”，解释道，“回忘仁义矣”。孔子曰：“可矣，犹未也。”另一天，师生再次相会，颜回又禀告孔子“回益矣”，不过这次是“回忘礼乐矣”，孔子的回答还是：“可矣，犹未也。”两人对话的高潮最终在第三次见面时出现了。颜回描述其精神进程（“益”）曰：“回坐忘矣。”孔子“蹴然”问道：“何谓坐忘？”颜回答曰：“堕肢体，黜聪明，离形去知，同于大通。此谓坐忘。”孔子至此彻底信服了颜回对“道”的体认，乃曰：“而果其贤乎！丘也请从而后也。”（按：《淮南子·道应训》引此段，颜回先忘“礼乐”，次忘“仁义”，恰好与《老子》中的次序完全相反。我相信《淮南子》的次序是《大宗师》此段的原来状态，故下文从之。）

不难看出，这是《老子》所见“堕落”过程的逆反。庄子在此告诉我们如何从现在的“堕落”状态回归到“道”：第一步忘礼乐，第二步忘仁义，只有这样才能回归大道。但是，庄子的“道”存身于感觉和一般理性无法接触的领域之中，因此，人在追求与“道”合一时，必须“忘却”赖以认知现实世界的种种方法。我们不但要先“忘礼乐”，再“忘仁义”，而且最后还要达到“堕肢体，黜聪明，离形去知”的“坐忘”境界。

在此必须记住道家的方法乃是“得鱼忘筌”，“得意忘言”（《庄子·外物》）。但是在捕得鱼之前，毕竟还是要用筌的。庄子在这个方面是先维特根斯坦（Ludwig Wittgenstein，1889—1951）而发了，当然，后者以为这是“无关紧要之事”（“a matter of indifference”）。维特根斯坦在《逻辑哲学论》（*Tractatus Logico-Philosophicus*）里谈到自己的命题，提出可将它们视作登上高处的阶梯：“他必须，这么说吧，爬上去后丢掉梯子。”他更进一步向我们保证：“他必须忘却这些命题，然后将会正确恰当地看世界。”庄子大概也会说出类似的话，其精神恰相一致：“他必须先忘却礼、乐，其次忘却仁、义，然后才会与道渐成一体。”

我们在本章中讨论了三大哲学学派与轴心突破的关系，其中道家的突破或许最为激进。这种激进态度尤其反映在两个显著的特征之中。第一个特征是对整个礼乐传统持否定的立场，其前提是对人类文明持更为基本的否定态度；第二个特征是，现实世界与超越世界在道家观点里比起在其他任何哲学派别中分离得更为清楚。换句话说，我们可以讲，早期道家，尤其是庄子竭力向我们表示，在我们通过感官和智力所了解到的现实世界之上，还存在着一个更高的精

神世界。不必说，这就是“道”的超越世界。

我们在前面已经讨论过道家对礼乐传统所持的否定态度，现在，我们来看一下道家所区分的两个世界。我在此还想引用庄子虚构的孔子和另一位弟子子贡的对话，以说明这个问题。故事同样始于庄子否定“礼”的观点。孔子有一次命子贡前去参加道家朋友桑户的葬礼，子贡惊奇地发现两位道家竟临尸鼓琴而歌。子贡探问此系何礼？只引得两人相视而笑，批评子贡完全不懂“礼意”。子贡返，以告孔子。子曰：

> 彼游方之外者也。而丘游方之内者也。外内不相及。而丘使女往吊之，丘则陋矣。彼方且与造物者为人，而游乎天地之一气。……芒然彷徨乎尘垢之外，逍遥乎无为之业。彼又恶能愦愦然为世俗之礼，以观众人之耳目哉！（《庄子·大宗师》）

“游方外”和“游方内”后世简化为“方外”和“方内”，成为宗教社团和世俗社会各自的标签。就我所知，这是中国本土区分一般称为“彼世”和“此世”最早、最清楚的表述。柏拉图一直被称作“西方彼世思想之父”，主要由于他关于“好之理型”（“Idea of the Good”）的观点。“好之理型”代表着“彼世”的最完美也最高的精神境界，那些发现了“好之理型”的人便“不愿料理人的事务，他们的心灵渴望将全部时间奉献给上面的世界”（*Republic*, 517c–d）。这正是庄子所说的：“相造乎道者，无事而生定（“定”读为“足”）。”（《庄子·大宗师》）藐姑射之山上那个完满自足的“神人”也清楚地说明了这一点：“世蕲乎乱，孰弊弊焉以天下为事！”（《庄子·逍遥

游》）我们绝不能将庄子的高层“道”领域误为自然界，因为它不在任何物理空间之内，也不能将之等同于某种宗教意义里的天堂生活，因为这种天堂有时只不过是此世的延长，仅仅略去了此世的痛苦和挫败而已。相反地，“道”是看不见的永恒世界，要在较高级的王国中才可以发现：“与低级王国不仅在级别、细节上不同，而且在本质上不同。”[1]

我自然不是说，庄子是轴心时代中唯一对这个高级精神领域有慧照的思想家。孔子、颜回、孟子也都时时对这一领域有所论说和描述，尽管孔子之“道”与庄子之“道”相当不同。我只想说，这种分野在庄子的著作中，比起在其他任何地方，得到了更系统化、更尖锐的表现。不过，他的激进、他对此世的负面态度，断断不是完全彻底的。他没有宣称要完全遁离此世，在彼世永恒憩息。他自己未曾放弃此世。正如日后门徒所说：“独与天地精神往来，而不敖倪于万物，不谴是非，以与世俗处。”（《庄子·天下》）他甚至还强调“礼意”，“临尸而歌”也还是一种“丧礼”。所以庄子本人也有妻死“鼓盆而歌”的传说（《庄子·至乐》）。庄子和道家也依然是对礼乐传统作了新的解释，而不是从这一传统中全部退出。我们如何理解这半吊子的救赎呢？关于这个问题，没有简单的答案。虽然如此，我在道家鱼—筌模拟的启发下，想大胆提出一个具体的猜想：情况或许是，庄子非常需要此世来作为阶梯，只有如此他才能攀上更高一层的“道”的王国。袭用维特根斯坦的说法，他必须忘却此世，然后才会看到彼世。

---

1 Arther O. Lovejoy, *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1936), p.26.

现在让我们来总结一下。道家的突破之所以独特，乃是由于它不仅近乎彻底地与礼乐传统决裂，还因为它在中国的语境下，在现实世界和超越世界之间做出了鲜明的分判。特别是庄子，更一直是中国原有的精神传统中关于彼世思想的主要资源。众所周知，庄子的彼世思想后来被外来的印度佛教的更强烈的彼世观念掩去了它的光彩。但是，这个事实同样重要，庄子的思想使中国在佛教入华时就已做好了接受其彼世学说的准备。比如魏晋新道家进一步发挥了他“忘”的观念，就帮助了支遁（314—366）将“般若般罗蜜多”（“Prajñāpāramitā”）比附为超越智慧，至人可借此证得“本无”（《出三藏记集·大小品对比要钞序》）。道家观点中将中国的轴心突破推到了极限，这样说毫不夸张。然而，两个世界在道家的观点里与其说是一刀两断般截然分开的，还不如说是相互纠缠的。在这一点上，若是从比较眼光观看，道家的“突破”仍然不曾跳出中国“内向超越”（“inward transcendence”）的格局[1]。

1　关于“内向超越”，详见第七章。

第三章　天人关系的新转向

透过孔子、墨子、老子和庄子的核心观点以呈现中国轴心突破的要点后，现在我们有了更稳固的基础，可以进一步探索“天人合一”作为一个哲学命题的发展。我们可能会想起，至迟在西周初，随着天命概念的兴起以及“民之声，神之声”中国版本的同时出现，王所垄断的与天交通的权利已大幅削弱。天或上帝开始“视自我民视”，“听自我民听”。在某种意义上，天与集体人群间直接交通的管道多少得以重建。但在孔子之前，我们并未发现任何证据足以显示，作为个别的人，也能直接与天交通。轴心突破最重要的历史意义正在于此：至少在理论与原则的层次上，这场突破推倒了自远古“绝地天通”以来便一直存在的种种政治的与宗教的障碍；正是由于这些障碍，作为个体的人才不能自由地与天交通。

在本章中，我将从比较文化史的角度对天人关系的新转向提出一个整体性的观察。从比较的观点看，轴心时期突破性的精神发展并非中国所独有。事实上，轴心突破是古代世界的普遍现象。雅斯贝尔斯对轴心突破的特色有下面一段概括，值得征引：

哲学家初次出现。人作为个人敢于依靠自己。中国的隐士与游士（按："隐士"指老子、庄子、列子；"游士"则指周游列国的孔子、墨子）、印度的苦行者、希腊的哲学家、以色列的先知，无论彼此的信仰、思想内容与内在禀性的差异有多大，都属于同一类的人。人证明自己能够在内心中与整个宇宙相照映。他从自己的生命中发现了可以将自我提升到超乎个体和世界之上的内在根源。

"人之所以特别为人的部分"（"the specifically human in man"）被肉身所拘束、所掩盖，被本能所束缚，而且只模糊地意识到其自身。但正是这个部分渴望解放和救赎，而且已能在世上达成这些成就——或者高攀理型（按：指柏拉图的Idea），或归宿于"绝对宁静"（"ataraxia"），或沉浸于冥想，或认识到宇宙之精神生命即内在于个人的"真我"（"atman"）之中（按：指印度教），或对涅槃的体验，或与"道"融合无间，或臣服于上帝旨意。就信念和教义而言，这些道路分歧很大，但它们的共同之处在于使人超越小我而进入"己达达人"的境界。这是由于人越来越意识到自己是处于"存有的全体"之中，也意识到只能靠个人的自力走这条路。[1]

雅斯贝尔斯的意见似可归结为以下两点。首先，轴心突破在本质上是个人的精神觉醒和解放。身为能思考的动物，人们第一次"作为个人敢于依靠自己"。其次，伴随着轴心突破，精神上得到觉醒与解放的个人似乎出现了一个需求，想将他在此世的个人存在与"存有的全体"（"the whole of Being"）有意义地联系起来。这似乎表示，如果

1 Karl Jaspers, *The Origin and Goal of History*, pp. 3–4.

不拘泥于字面意义，“天人合一”其实是一个类同于所有见证轴心突破的古代文明的精神运动，尽管各文明的突破有着极不相同的途径和内容。

如果我们仅凭哲学家如雅斯贝尔斯从比较角度所做的观察，目前的讨论的基础会相当不稳固。非常幸运的是，以上讨论的两点，也在韦伯世界宗教史的研究中得到支持。但这并不让人吃惊，因为韦伯与雅斯贝尔斯极为相得，雅斯贝尔斯又非常仰慕韦伯，两人持论多有相通之处毋宁是很自然的。关于这个突破的个人主义层面，帕森斯曾简要地撮述韦伯对先知角色的看法：

> 是个人承担起责任，宣告既有规范秩序中的断裂，并宣称这个断裂在道德上是正当的，他因此在某些重要的地方和既有秩序形成明显的对立。为了正当化他对断裂的支持，先知必须援引道德权威，这个必要的作法直接引人进入意义与秩序的问题。[1]

应该指出，韦伯有时也在宽泛的意义上提到“先知”（“prophet”），并将之与所谓“伦理教师”（“teachers of ethics”）联系起来讨论。孔子虽属于“伦理教师”型，但也具有某些“先知”的成分（参看第五章），而老子则被韦伯认为“示范型先知”（“exemplary prophet”）[2]。因此，上引帕森斯高度浓缩的重述，能够同样适用于古代中国。至于我们讨论的第二点——个人对某种“天人合一”之追

---

1 Talcott Parsons, “Introduction,” in Max Weber, *The Sociology of Religion* (Boston: Beacon Press, 1964), pp. xxxiii–xxxiv.

2 Max Weber, *Economy and Society*, vol. 1, pp. 444–446; 448.

求，韦伯则将知识阶层和知识不高的一般大众区分开来，认为前者所追求的“合一”更值得重视。因此他说：

> 知识阶层追求的救赎总是奠基于内在需求……知识阶层寻求各种方式……赋予其生命一种普遍的意义，并由此实现与自身、他人以及宇宙的合一。知识阶层把“世界”设想为一个关于意义的问题。[1]

我相信，当我们检视中国精神史上纷乱、复杂、意义不断改变的“天人合一”命题时，将这个比较观点谨记在心是有所帮助的。

从上面的讨论可见，天人关系的转向起源于轴心时代个人的精神觉醒和解放，而且构成了轴心突破的核心部分。我的论断绝非附会“轴心”之说而勉强凑成，它是从历史观察中得来的。事实上，如果完全撇开“轴心突破”之说不用，我们的研究结论也仍然一样。让我举两个实例作为具体的说明：第一，刘殿爵（1921—2010）在1979年《论语》英译本的“导言”中论及“天命”时说：“在孔子时代的唯一发展，是天命不再局限于君主。所有人都受天命的约束，天要人有道德，人也有责任达到天命的要求。”[2] 第二，日本学者小野泽精一在1978年的著作中也根据金文研究而得到类似的观察，他说：

> 即使作为处于那种天命信仰的氛围中，心被当作受入侧的主

1 Max Weker, *Economy and Society*, vol.1, p. 506.

2 D.C. Lau tr., *The Analects*（Hong Kong: The Chinese University Press, 1992）, p. xxvii.

> 体加以确立，也是一种划时代的情况。因此可以说，提出“心”和“德”，就金文来看，立场也是前进了。但是，必须说，天命威严，在体制中的心本身的自立性，还是缺乏的。那种古代咒术的状况，作为前提只存在于周代，到了孔子时，尽管同样是天命信仰，但可以看到从支持王朝政治，天降之物向个人方面作为宿于心中之物的转换。[1]

“天命”从以君主为代表的集体王朝转移到精神觉醒的个人，这正是轴心突破的重大成就。从此以后，个人便取得了与“天”直接沟通的自由。小野泽精一的论点，尤具丰富的内涵，后面还会提到。这两家之中，刘氏全据《论语》文本立论，小野泽氏则取证于金文，而所得结论竟不谋而合如此，可知“天命”从王朝的集体本位转向个人本位确是春秋时期一个重大的变动，其客观性是不容置疑的。

个人与天命的关系发生了新的变化，个人与“天”的一般关系亦然。孔子曾极有自信地说：“天生德于予，桓魋其如予何？”（《论语·述而》）根据传统解释，孔子这段话是为了回应宋国司马桓魋打算置他于死地的一则传言。孔子也说过“知我者，其天乎”（《论语·宪问》），这些陈述说明，作为个人，孔子有能力直接与“天”交通。在其他学派中也可以发现相似的发展。身为一个新宗教的创立者，墨子总是热切地宣扬天的“兼爱”。他的一个论辩认为，天下之人都向上帝、鬼神献祭，如果天不爱他们，天为什么要接受全天下人的献祭呢？以下是见于《墨子·天志下》的例证：

1　小野澤精一，《齊魯の學における気の概念》，收在小野澤精一、福永光司、山井湧编，《気の思想》（東京：東京大學出版會，1978），页64。译文见李庆译，《气的思想》（上海：上海人民出版社，1990），页70。

自古及今，无有远灵孤夷之国，皆犓豢其牛羊犬彘，絜为粢盛酒醴，以敬祭祀上帝山川鬼神，以此知兼而食之也。苟兼而食焉，必兼而爱之。譬之若楚、越之君，今是楚王食于楚之四境之内，故爱楚之人；越王食于越，故爱越之人。今天兼天下而食焉，我以此知其兼爱天下之人也。

显然在墨子的观念中，向天献祭已不再像自“绝地天通”后礼仪系统规定的，由天子所垄断了。在《人间世》中，庄子假颜渊之口说了以下的话：

然则我内直而外曲，成而上比。内直者，与天为徒。与天为徒者，知天子之与己，皆天之所子。（《庄子·人间世》）

庄子以其特有的方式，尝试传达一个激进的想法：任何个人透过“内直”——明显是指“心”与“天”相通，即知自己和人君一样，同是“天之子”。经由此逻辑上的扭转，庄子否定了只有人君可号称“天子”的特权。不用说，作为天之子的每个个人都能与天交通，只要他们能保持“内直”。在这种子与父关系的交通中，中介角色如王或巫自然变成多余的。

然而，在突破后，天人合一观念开始超出原初政治宗教的藩篱而成长。在精神已觉醒并且思想也解放了的个人手中，这个观念产生许多前轴心时期未曾想象过的新动向。这里我要重提前引韦伯的一句话：“知识阶层寻求各种方式……赋予其生命一种普遍的意义，并由此实现与自身、他人以及宇宙的合一。”此句末语英文是“to find

unity with himself, with his fellow men and with the cosmos”，意思更清楚。他在此列举了三个层次的“合一”——与自己合一、与人群合一、与宇宙合一，如下文所示，这三层合一又是互相关联的。经历了轴心突破的先秦诸子在这三个层次上都很活跃，姑举二三显例，以见梗概。庄子曾说“天地与我并生，而万物与我为一”（《庄子·齐物论》）。这是他关于“与宇宙合一”的著名论断[1]。我们都知道，“与自己合一”是庄子一系思想中最为精要的所在，因为他的根本问题之一便是如何才能找到真正的自我。因此我认为《庄子》一书中关于“真人”的描述（如《大宗师》与《刻意》）最能体现这一层次的“合一”。《刻意》篇说：“纯素之道，唯神是守；守而勿失，与神为一。……能体纯素，谓之真人。”这里所说的“神”即是古代“形”、“神”并举的“神”。（如《荀子·天论》的“形具而神生”。）意思是说：唯有能守住“神”而且最后达到“与神为一”的境界，才算是“真人”。这是庄子“与自己合一”的特色，似无可疑。但庄子虽特重个人精神生命的逍遥自在，却并未轻忽人群的重要性，《人间世》和《应帝王》两篇即其显证。郭象注《人间世》云：“与人群者，不得离人。”这句话揭出了庄子的基本立场，所以《人间世》假孔子之口指出“子之事亲”和“臣之事君”都是“无所逃于天地之间”的。个人既不能“离人”而独立，那么某种方式的群体秩序无论如何也不可少。庄子对这一问题的答案即人人皆知的“无为而治”或“不治之治”（见《在宥》篇）。用现代的话说，保证个人自由得到最大限度发挥的秩序才是他“与人群合一”的理想。

1 冯友兰认为惠施“泛爱万物，天地一体”（《庄子·天下》）也是此意。见冯友兰，《中国哲学史》（上海：商务印书馆，1934），上册，页251。

接着让我们稍稍看一下上述三层次的“合一”在儒家的情况。孔子“与宇宙合一”主要体现在他与“天”和“天命”的关系上，前面已讨论过了。他论“与自己合一”大致可以“古之学者为己”和“修己以敬”（均见《论语·宪问》）二语为代表；前者指“学问”，后者指“德行”，即孔门教法中最重要的两个项目。所以孔子说：“德之不修，学之不讲……是吾忧也。”（《述而》）荀子释“古之学者为己”云“君子之学也，以美其身”（《荀子·劝学》），这是正解。不用说，“修己以敬”也同样是为了“美其身”。所以我们可以断定，就孔子而言，“与自己合一”大致相当于今天所谓“道德自我”（“moral self”）的不断改进。对于“与人群合一”，孔子则留下了一句千古名言：“鸟兽不可与同群，吾非斯人之徒与而谁与？”（《论语·微子》）这句话在中国文化和思想史上发生了深远的影响，不但为孟子“人禽之辨”提供了始点，而且儒家人文精神（西方称之为“Confucian humanism”）也滥觞于斯。最后让我再引一段孟子的话以结束关于三层“合一”的讨论：

> 尽其心者，知其性也；知其性，则知天矣。存其心，养其性，所以事天也。（《孟子·尽心上》）

我认为孟子在这里同时论及“与自己”和“与宇宙”两层“合一”，并指示了这两个“合一”的关系。“心”、“性”内在于人，所以“尽心”、“知性”、“存心”、“养性”都指个人的修为功夫；通过这种功夫，个人最后便可达到“与自己合一”的精神境界。他在同篇（《尽心上》）又说：“万物皆备于我矣。反身而诚，乐莫大焉。”这是描述两个“合

一”完成后的感受（“乐莫大焉”）。其中“反身而诚”一语尤其将“与自己合一”的意思表达得非常清楚。至于“知天”、“事天”则明指“与宇宙合一”，似无可疑。现在我们必须进一步追问：为什么“与自己合一”又可以直接通向“与宇宙合一”呢？答案即在他的性善论。他认定“心”有“善端”，此即是人之“性”。此“善端”若能“扩而充之”，便会不断地发展起来（详见《公孙丑上》）。由此可知“尽心”、“知性”、“存心”、“养性”一系列的修为功夫也是指“善端”的“扩而充之”而言。但“心”之具有“善端”（或“性善”）又从何而来？他在《告子上》论“心之官则思”曾说：“此天之所与我者。”此语完全可以移用到“心”有“善端”上来。换言之，人的心、性的最后源头在“天”。分析至此，“与自己合一”和“与宇宙合一”之间为什么一脉相承，便丝毫不难理解了。上面已引了“反身而诚”一语，现在我要再引孟子讨论“诚身”的话来加强我的论证：

诚身有道，不明乎善，不诚其身矣。是故诚者，天之道也；思诚者，人之道也。（《离娄上》）

这段文字简明易解，更不待有所诠释。只要细心体会上面的相关引文及其涵义，我们便会发现：孟子这几句话可以看作是对前引《尽心上》之文的一种解说。“尽心”、“知性”与“存心”、“养性”作为修为功夫，即是“诚身”之道，但这属于人一方面的精神活动，孟子称之为“思诚”。（此“思”字当与“心之官则思”之“思”同义。）“尽心”、“知性”何以必归宿于“知天”？“存心”、“养性”何以必“归宿”于“事天”？答案便在“诚者，天之道”一语中。“思诚”的修为达到“反

身而诚”的阶段时，修为者便已同时从“人之道”进入了“天之道”。所以“与自己合一”和“与宇宙（‘天’）合一”在孟子的思想中是一体贯通的，不能截然分开。关于这一点，刘殿爵的观察是值得注意的。他在《孟子》英译的“导言”中说：

> 如此一来，孟子已打破了天人之隔以及天命与人性之间的藩篱。由人心深处有一秘道可以上通于天，而所属于天者已非外在于人，反而变成是属于人的最真实的本性了。[1]

我认为刘先生在此道破了孟子对于天人关系新转向的独特理解。“人心深处有秘道上通于天”是一种形象化的描写，但却将内向超越下天人之际的沟通情状生动而又如实地呈现了出来。

就“天人合一”的命题而言，迄今为止的讨论应已显示：轴心突破标志了古代中国宗教史和哲学史新纪元的开端。一方面，它终结了神话中长期“绝地天通”的状态；另一方面，它也向所有“好学深思”的个人（按：即指“士”而言）表明，他们完全有可能纯然仰赖自身力量与“彼世”交通。但在后轴心突破时期，“彼世”不再像商周时代一样，仅仅被视作上帝的天廷，在那里，先王、先公“在帝左右”。无疑地，这一古老信仰仍然存在，但不再是唯一的、更不是主导性的信仰了。如前所示，即使把孔子思想中的“天”理解为“具有目的的最高存在”（“purposeful Supreme Being”），或墨子所持的比较传统的上帝

---

1 D.C. Lau tr., *Mencius*（Harmondsworth: Penguin, 1970），“Introduction,” p. 28. 中译引自胡应章译，《英译〈孟子〉导论》，收在《采掇英华》编辑委员会编，《采掇英华——刘殿爵教授论著中译集》（香港：香港中文大学出版社，2004），页109。

概念，都和商、周的观念很不一样。孟子的“天”在很大程度上具有伦理意义，亦可理解为具道德目的的宇宙；而庄子的“方外”则很可以解释为形上意义的终极实在。在某些情况下，“道”的观念和“天”相通，所指的同是轴心突破以后那个独立的超越世界。这个超越世界也可以称之为“彼世”（“the other world”），与“现实世界”（即“此世”，“this world”）互相照映。我在上面所举诸例并不是说先秦诸子每人都严守一个特定的“彼世”观念。我只是要说，在轴心时期，先秦各派思想家都在现实世界（“此世”）之上还肯定一个超越世界（“彼世”）的存在，无论他们对此超越的“彼世”作何种解释。他们还达到了另一共识：作为“个人”（“individuals”），只要他肯努力追求，“彼世”对他永远是可望而又可即的。

在强调轴心突破划时代的重要性之时，我们采取了一个非常长程的历史观点。如前所述，突破是一个长时段的历史发展，大致始自孔子而止于孟子、庄子时代，即公元前4世纪之末。就我所知，公元前第五、第四世纪是整场突破中最具创造力与原创性的阶段。既然如此，我建议把轴心突破看成一连串的小突破，而非单一的历史事件。这也许是《庄子·天下》的作者特别将“道为天下裂”和“百家”兴起加以联系的原因。因此，当我们近距离观察轴心时期时，“突破”这一描述性词语便不再如表面所见那般予人剧烈的“突然”感。取而代之，我们看到的是天人合一观念的缓慢转型：从早期以王为天地间唯一联系管道的“宗教—政治”（“religio-political”）观念，转型为向所有追寻生命意义的个人开放的多样哲学版本。

第四章　从巫传统到气化宇宙论

轴心突破前的“天人合一”观念和礼乐传统是密不可分的。想要更精确并具体地理解前述轴心时期的转型，应当对前儒家传统（the pre-Confucian tradition）中礼的交通机能（communicative function）有基本认识。必须如此的原因不难理解：交通的问题处于“此世”和“彼世”关系中的核心，无论在前轴心突破或轴心突破时期皆然。

张光直（1931—2001）以商周考古、神话、艺术材料所做的研究，已为礼之交通机能带来许多新认识。在他的研究成果中，我认为下列要点和本章的讨论直接相关：

1.商周统治阶层菁英普遍相信天乃上帝、神祇、祖先魂灵的居所。它们共同持有关于人间事务的所有智能。

2.天之智能无非就是对事务的预知，因为神祇、祖灵皆被赋予预言的能力。

3.由于取得天之智慧对政治权威至关紧要，君王遂将与天交通

收为自己独有的特权。

4.巫师是唯一能够通天的特殊群体。以此，他们成为君王最信赖的助手，而君王实际上便是“群巫之长”。

5.神祇、祖灵也可降临世间与巫师交通。在这种情况中，我们或可将这些巫师视为被神祇、祖灵所附体。

6.巫师与神祇、祖灵的交通并非随机发生；这种交通凭借某些特定仪礼，而且仪式须使用种类繁多的仪式道具。

7.青铜礼器（如鼎）尤为诸仪式道具中最重要者。以著名的九鼎为例，即使于周室衰敝、东迁洛邑后，它仍旧是周王室的象征。

8.礼器上的动物形象亦为仪式道具的重要构成内容，这是因为，时人相信某些动物——无论是神话性或真实存在的——能够协助巫师沟通天地。[1]

正如以上八项摘要所明白显示，上古链接“此世”与“彼世”的仪式系统系由巫文化所支配。这无疑带来一个无法逃避的重要问题：如果中国的“轴心突破”如我先前所论，主要涉及对于礼乐传统的多种“哲学”诠释，那么，巫文化又该如何置入这一图像中呢？毋庸赘言，这是个极其复杂的课题，而且现代学界迄今亦未就此进行有系统的探讨。接下来，我能做的不过是提出一些带有高度测试性质的解释。

首先，“轴心突破”也许可以较合理地理解为巫师（包含“群巫

1 K.C. Chang, *Art, Myth and Ritual: The Path to Political Authority in Ancient China* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1983), pp. 44–80. 中译见张光直著，郭净译，《美术、神话与祭祀》（沈阳：辽宁教育出版社，1988），第三、四章。

之长”的王）透过仪式垄断与天交通的终结。这层转变已蕴含于前述“天人合一”自集体主义转向个人主义的发展中。精神解放与觉醒的个人不再需要通过巫师作中介来和天交通，他们完全凭借自己的努力寻求与更高领域的“合一”。我们已看过孔子如何发展仁的概念以为礼的精神基础。孔子也曾明确表示，作为内在之德的“仁”的培养，其终极基础是所有个人的道德意志。因此礼的沟通机能正蕴藏于个人内心。

不过，孔子言谈中仅仅隐含而未明言之处，却在公元前4世纪兴起的一种新宇宙论中明白成形。根据这个新宇宙论，有一股叫做“气”的原始而又混然为一的生命力满布在整个宇宙。“气”无时无刻不在运动之中，而当其分殊、个体化之后，世间万物遂得生成。正如《庄子·知北游》所言：“人之生，气之聚也。聚则为生，散则为死。”整个宇宙可以视作气的流动。《庄子》此处对于人类生命之见解，也适用于所有其他的事物个体。然而，气的构造差异极大，从最精纯到最粗浊的都有。大概而言，气可分为两类：质轻，通常和天联想在一起的清气；质重，通常和地联想在一起的浊气。刘殿爵曾说，人“是两种气的和谐混融，身体由浊气构成，心则是清气之所在”[1]。

正是在气化宇宙论的基础上，不同流派的思想家发展出自己关于“天人合一”的新观点，希望能借此取代既有的巫文化诠释。且让我举两个例子。第一例是孟子对公孙丑“何谓浩然之气”疑问的回答。孟子所言如下：

---

1 D. C. Lan tr., *Mencius*, “Introduction,” p.24.

其为气也，至大至刚，以直养而无害，则塞于天地之间。其为气也，配义与道；无是，馁也。是集义所生者，非义袭而取之也。行有不慊于心，则馁矣。（《孟子·公孙丑上》）

此处孟子所论之重心是在修德，并不是为“养气”而“养气”。但是，显然正是存于内心的清气为道德意志提供了修养的基本素材。“浩然之气”必当与孟子在其他地方强调的“大体”和“心之官”联系在一起（《孟子·告子上》），这是用不着说的。如此我们可以合理推测，在孟子眼中，“浩然之气”同“心之官”一般，应皆为天所赋予。“浩然之气”的独有特性是，在道德意志指引的培养下，它可以无限扩张——如孟子以夸张口吻所说的，“塞于天地之间”。正是在此脉络下，孟子对“天人合一”提出其个人主义式的诠释：

夫君子，所过者化，所存者神，上下与天地同流……（《孟子·尽心上》）

如果我们询问孟子所言“君子”的神秘转化力量从何而来？答案显而易见：这是君子养其“浩然之气”所成。如果我们再探问，为什么孟子的“君子”——作为一个普通的个人——能够与天、地合为一体？答案必然也是一样的。“浩然之气”虽然是存于心中的至精之气，却可经过陶养超越个人躯体，并由此与宇宙原初之气合而为一。我在前文曾提过，有一个引领“心”通往天的神秘途径，至此我们可明白，那就是“浩然之气”提供的通路。透过这样的诠释方式，孟子把巫师在交通天、地事务上的权威从根基上摧毁了。在孟子的新“天人合一”

观中，天、人之间的沟通功能已划归人心最深处的至清之气，此气为人人所有，可通过修养而不断扩充。这样一来，一向自夸具有通天神力的巫师便不复有存在的空间了。

第二例是气在庄子哲学中的核心地位。庄子曾借孔子之口定义“心斋”的观念：

> 若一志，毋听之以耳，而听之以心，毋听之以心，而听之以气！听止于耳，心止于符。气也者，虚而待物者也。唯道集虚。虚者，心斋也。（《庄子·人间世》）

这里所讨论的核心问题，是如何达到个人和“道”合而为一的境界。要做到这一点，必须依赖最高度修养而获致的敏感力和洞察力，以侦察出大化无一息之停的律动。依庄子看来，欲达成此目标，视觉和听觉是无能为力的，即使是最敏感的心官也仍力有未逮。在这一点上，孟子既相同于也相异于庄子。当孟子言及“从其大体为大人”时，他也同样不信任“耳目之官”，因为它们容易“蔽于物”。但跟庄子相比，孟子似乎更看重“心”。因为孟子认为，如果“心”发挥它强大的“思”的能力，“思则得之”（《孟子·告子上》）。至于庄子，则认为心的交通机能仍有局限。所以他完全依赖作为最敏感精神质体的“气”将其带往“道”的境域。庄子把气等同于“虚”，因为作为精神质体的气不占有任何物质空间。因此，他所谓的“心斋”意味着，心应当排却一切杂质，而让清气充盈其间，唯有如此，“道”才能集聚于此。没有疑问地，庄子的“道”可等同于宇宙化成之律动，而宇宙本身则是由各类各样的气所构成的。这说明了庄子为何坚持“听之以气”：因为

气无时无刻不与宇宙的化成律动同流，只有它对宇宙最细微的变化也能发生感应。

稍早我曾指出，“轴心突破”或可理解为与“巫”传统的破裂。由孟子、庄子的例子，我们可进一步看出，心对于“气”的操纵与运用取代了以前巫与鬼神沟通的法力。于是，透过陶养心中敏感的气，所有的个人都有可能成为自己的巫师。在这一点上，特别应当注意，庄子对“圣人”、“至人”、“神人”的描绘经常带有巫者的色彩，例如能耐寒耐热、与天交通、游于海之深处、飞升游乐于天、不食五谷、屏气龟息等等[1]。然而，我们绝对不能只从文字表面去理解这些描述，道家的“圣人”也绝非巫师。从庄子较平实的陈述看来，他理想中的道家人格实在与孟子的君子理想相去不远。两者都被想象为气之陶养的终极成果。孟子的“君子”能“上下与天地同流”，而庄子则说得“道”者可“游乎天地之一气”（《庄子·大宗师》），这两者间的“家族相似性”（family resemblance，维特根斯坦语），是显而易见的。不过，即使在较含蓄的文辞中，我们依然可察觉，庄子对于长期独占着与天交通的巫师权威，颇有一争胜负的意识。下面我将进一步探察庄子与巫文化的关系。

在讨论河神献祭仪式时，庄子曾告诉我们当时的一个民间信仰：“牛之白颡者，与豚之亢鼻者，与人有痔病者，不可以适河。”他接着意味深长地评论道：“此皆巫祝以知之矣，所以为不祥也，此乃神人之所以为大祥也。”（《庄子·人间世》）庄子在此对献祭仪式提出与巫师、祝史截然相反的新诠释。他的意思十分清楚：巫师、祝史这一

1　参看 Julia Ching, *Mysticism and Kingship in China: The Heart of Chinese Wisdom*（Cambridge: Cambridge University Press, 1997）, pp. 178–180。

类神、人之间的中介者都是些知识、见解鄙陋的人，仅仅认识到这三者有疾，为“不祥之物”，故祭河时弃而不用。但庄子则把得“道”者比作“神人”，他们“知侔造化，知不材无用，故得全生”，因此反而视此三者为“吉祥大善之事”（见成玄英《疏》）。这是庄子以道家的精神境界远超于巫师之上的一种表示。

然而最能透露庄子想法的是《应帝王》中另一则虚构故事。故事描述列子之师壶子如何智取郑国“神巫”。这个故事太长，在此无法引用全文，下面仅能简述其要。郑国有位名叫季咸的巫师，以能预见人事而闻名。例如，他能够精确预言人的死期。当时年纪尚轻的列子见季咸而心醉，回去告诉他的老师壶子说：“始吾以夫子之道为至矣，则又有至焉者矣。”在回答中，壶子指出，列子对“道”的认识太浅，无法与季咸匹敌，他并要列子带季咸来见自己。列子一共带季咸见了壶子四次，壶子借着不同方式对于气的操控，每次都以不同的神情和面貌出现。首次相见，壶子“示之以地文，萌乎不震不止（按：“止”原误作“正”）”。这让季咸误以为壶子死期将至。第二次见面时，壶子乃示以“机发于踵”的“天壤”，这使得季咸认为壶子“有瘳矣，全然有生矣”！第三度相会，壶子则示以“衡气机”：这像深渊中的水波，既沉静却又流涌不断。这种情况让季咸困惑不已，只能向列子说，壶子神迹不一，他看不懂，要求壶子斋戒后再看一次。故事高潮出现在两人最后一次相见时——这一回，见到壶子的季咸“立未定，自失而走”。随后，壶子向列子解释：“吾与之虚而委蛇，不知其谁何，因以为弟靡，因以为波流（古本作“随”，后人已校正），故逃也。”（《庄子·应帝王》）

这个故事所运用的是当时流行的“养气”语言，我们今天已无

法确解它的涵义，但这并不妨碍我们对于故事寓意的了解。就这里的讨论而言，我认为这是一条最好的证据，证明庄子一生都在自觉地与巫文化进行精神上的抗争。庄子希望他的读者了解，道家宗师通过养气所获得的智慧，实在远胜于巫师与天神和人鬼交通中所修炼出来的法力。这个故事始于神巫季咸对壶子将死的预言失灵，而终于见到壶子时"立未定，自失而走"。这一始一终显然都包含着深意：预言失灵，可见巫术不足信；"自失而走"，则显出壶子的精神修养与宇宙的律动已合而为一，因而产生出巨大的威力，竟将神巫完全压倒了。

但庄子绝对不是与巫文化的广泛影响进行对抗的唯一轴心思想家。试读下面一段文字：

> 能抟乎（按：指气）？能一乎？能无卜筮而知吉凶乎？能止乎？能已乎？能勿求诸人而得之己乎？思之思之，又重思之。思之而不通，鬼神将通之；非鬼神之力也，精气之极也。（《管子·内业》；又见《心术下》）[1]

1 关于《内业》篇"精气"与"鬼神"的问题，近十余年来中外专家讨论很多，不能一一涉及。就我阅览所及，以裘锡圭《稷下道家精气说的研究》一文为最有贡献（见陈鼓应主编，香港道学院主办，《道家文化研究》，第二辑[上海：上海古籍出版社，1992]，页167—192）。他以"精气"与"鬼神"异名而同实，甚至也肯定"精气"即"道"，这些看法都是我能同意的。不过我要进一步指出："鬼神"是长期以来巫的用语，"精气"则是轴心突破后思想家的用语，后者脱胎于前者，故仍带有神秘性质。西方学者中以《内业》代表从巫的背景转到哲学层面的精神修养，则有葛瑞汉（A.C. Graham），见他的 *Disputers of the Tao: Philosophical Argument in Ancient China*（La Salle, Illinois: Open Court, 1989），pp. 100–105。

需要指出，《内业》的主题是如何探求生命之源，以导至“长寿”。依本篇作者所论，唯一途径是借修练人心最深处的清气而与“道”合一，作者甚至把清气所在之处称为心中之心——“心以藏心，心之中又有心焉”。然而，修练的最后阶段却需要修道者有意识的领会（“知”），这也说明何以“思”对修练如此重要。换言之，由于《内业》作者和孟子同样具有心之官则思的观点，他把心智的积极参与视为达成与“道”合一的必要条件。但作者为什么一定要把“鬼神”带入讨论中呢？这正是因为，《内业》的通篇讨论隐然以巫文化为论敌。在过去，欲长寿者仅能求之于天地鬼神。很自然地，巫师的服务是不可或缺的。现在，随着“轴心突破”后气化宇宙论的兴起，许多知识人开始倡言一种新的生命观。根据这种生命观，人人都可借由修练与生俱来的气而得延寿。作为气化宇宙论思维的一支，《内业》的作者认为，个人可以从宇宙源源不绝的气之供给，不断将新气引入其生命。但做这件事必须完全依赖个人的努力，而不能凭借他人（如巫师）的协助。心在这样的运作中扮演了关键的角色。这是因为，如同作者进一步告诉我们的，心不仅是至精纯之气（“精”）之所在，更是智慧或认识（“知”）的源生地，在这一点上，《内业》的原文是：“精之所舍，而知之所生。”然而，要让心成为适宜容纳气的贮所，人必须除去心内之“忧乐喜怒欲利”，这正是“思”的作用之所在。总之，强调延寿“非鬼神之力”而出于个人修养“精气之极”，《内业》的作者其实是要摧毁巫师作为人神间中介角色的一项主要功能。引文中“能勿求诸人而得之已乎”一语正合乎雅斯贝尔斯所谓最早出现的哲学家，“作为个人敢于依靠自己”。

现在，让我们稍稍讨论巫术仪式以资比较。正如本书《引论》

开端引用的“绝地天通”神话所示，在与天交通仪式的最终阶段，神祇会临降于巫师。屈原（公元前343—前299）《九歌》之首《东皇太一》：“灵偃蹇兮姣服，芳菲菲兮满堂。”王逸注便说：“灵谓巫也……古者巫以降神……神降而托于巫也。”霍克思（David Hawkes，1923—2009）在为《九歌》英译本所撰之“导论”中也说：“男女巫师（并不总能清楚区分）先将自己涤净，敷以芳气，并穿着华服，随乐音而歌舞，以一种神圣求偶的方式招引天上之神灵。”[1]这个陈述是建立于《九歌·云中君》的前四句：

> 浴兰汤兮沐芳，
> 华采衣兮若英。
> 灵连蜷兮既留，
> 烂昭昭兮未央。

所以，从《九歌》中，我们可获知中国古代巫术仪式的三项独特概念。其一，人、神交通在神祇由天降临于人间时达到高潮。其二，当神祇临降人间时，它们会暂栖于参与仪式之巫师身上。其三，为了能接受神祇之降托，巫师须借沐浴彻底涤净自身[2]。

此刻，借由和巫术仪式的比较，我们可以清楚观察到，轴心思想家如庄子和《管子·内业》篇作者对“心”、“气”间关系的构想与

---

1 David Hawkes tr., *Ch'u Tz'u: The Songs of the South: An Ancient Chinese Anthology* (Boston: Beacon Press, 1962), p. 35.

2 按《孟子·离娄下》：“虽有恶人，齐（斋）戒沐浴，则可以祀上帝。”也是这一观念的明确表现。

巫师、神祇间的关系十分相似。赋予巫师通天之能的法力——无论是真实或想象的——已被心的精妙机能所取代，人们可以透过“心”陶养宇宙间最精纯的气。循着相同的模拟，神祇借巫师的媒介从天降临，与人间交通，也转换为“气”的修养者藉心之“思”与宇宙律动（或“道”）合而为一。如此一来，通过巧妙的调整，轴心思想家不仅将“天人合一”的观念从巫师垄断中解放了出来，同时也赋予这个观念以人文的和更为理性的解释。当《管子·内业》篇的作者把论述的重点由鬼神移转至“思”和“知”，他清楚地把天、人关系的讨论从原始宗教信仰提升至哲思论辩的层次。这也是前引《内业》文字一直吸引传统注家和现代学者的主要原因。

前面我曾提议，“轴心突破”也可以看作是与巫传统的破裂。这一提议虽然具有高度的尝试性，但绝不是没有历史根据的。事实上，这样的观点已蕴含于孔子以降多位轴心思想家对礼乐传统提出的新诠释中。如我们已见到的，礼自始便掌控在巫师手中。但我要特别指出，前文所讨论多种气化宇宙论在两个地区发展得尤其活跃：南方的楚国与滨海的齐国。这两个地区刚好以巫文化盛行闻名。楚国（庄子与屈原）的情况学界已经了解得很清楚，这里毋须进一步讨论。至于齐国，约于公元前4世纪中叶创立了著名的稷下学宫，虽然历经起伏，学宫维持到公元前3世纪前期。包含孟子在内的众多思想家、学者都曾赴该处接受齐王的供养资助。正是在这个最重要的学术中心，各类气化宇宙论得到充分发展。可惜的是，仅有少数的有关文章和断简残篇遗存于今本《管子》。但可以合理推断，孟子和告子对气的看法都可能发源于稷下的思想社群。在另一方面，齐地也以巫文化盛行著称。根据《汉书》，因为担心“不利其家”，齐地一般民户的长

女不许出嫁。于是长女被称为“巫儿”，在家中负责祠祭（《汉书·地理志下》“齐地”风俗）。这个风俗起始于公元前7世纪初，延续到公元1世纪。值得注意的是，在春秋时期（公元前722—前481），确实有齐国女性在礼祭仪式中担任要角的事例。而下引《管子》中的陈述，也可证明巫文化与齐国宫廷的持续关系：

上恃龟筮，好用巫医，则鬼神骤祟。（《管子·权修》）

我想补充，在李克（Allyn Rickett）的《管子》英译本里，“巫医”被译为“magicians and witch doctors”[1]。事实上，到孔子的时代，“巫医”很可能已经成为复合词，只有“巫”的意思，因为自远古以来，巫者便被认为与医事密不可分。《管子·权修》篇对齐君的劝谏显示巫者仍活跃于齐国宫廷，否则，此篇便成无的放矢了。

目前古代中国巫的政治史仍有待书写。简而言之，我们应可推断，春秋以前，大体上，巫师在政治上有相当权力。举例而言，直到周厉王（公元前878—前841）之时，厉王仍曾以“卫巫”窥伺“谤者”，杀掉所有被他告发的人（《国语·周语上》；《史记·周本纪》）。然而，到了孔子的时代，巫师对国家的影响力虽然尚未绝迹，已大幅衰落了。至公元前4世纪，各国君主、贵族大抵转向“世俗”知识人求教。和商、周时代不同，他们极少信用巫师为政治顾问。但这绝不意味作为文化基质的巫术在“轴心突破”之后已完全失去了重要性。事实

1 见 W. Allyn Rickett, *Guanzi: Political, Economic, and Philosophical Essays from Early China: A Study and Translation*（Princeton, N.J. : Princeton University Press, 1985）, vol. 1, p. 96。

恰恰相反，与巫文化相维系的宗教信仰和实践早已形成了一个极强固的传统，并不是“轴心突破”所能轻易撼动的。“轴心突破”的当下效应是空前地扩大了大多数人民和少数菁英之间在信仰上的差距，巫的影响在一般民间文化中仍然不小。即使在统治阶层的成员中，也还时时有倾向于巫文化的人。譬如，齐国田氏王室便以经常寻求卜筮而著称，这正是前引《管子·权修》篇劝谏君王不当信任巫师占算的历史背景。甚至下至汉武帝时代还发生了历史上著名的巫蛊事件。所以“轴心突破”以后，代表上层文化的诸子百家出现于历史舞台，并在相当大的程度上撼动了“巫”在上古礼乐传统中的独霸地位，但“巫”并未消逝，它继续活跃在民间文化的广大领域之中。

第五章　孔子与巫传统

最后，我要换一个方向，略论巫文化对轴心突破的影响。前面我们已看到，轴心思想家如何借由构筑他们自己的天人合一理论来和巫师对抗，使巫师失去在天、人之间的中介角色。在这层意义上，轴心突破可以视为与巫传统的断裂。但正如礼乐传统的情形一样，轴心突破与巫传统的断裂也是不完全的。轴心思想家重新阐释并转化了与巫有关的一些信仰和实践，这是出于他们要建立自己思想系统的需要。但这个断裂只是事态的一个方面。另一个方面则是轴心突破也保留了巫的某些精神遗痕：这也是很容易理解的，因为长期以来巫文化是深深地融化在礼乐传统之中的。关于这一问题，下面我将通过两个论题的检视，作进一步的说明：第一，孔子以前礼乐专家的功能；第二，孔子作为“先知”的自我形象。

这两个论题，最初都是由胡适在1934年《说儒》一文中提出来的。这是一篇材料丰富而又具有高远想象力的专题研究，胡氏在这里提出了他关于“儒”的起源的系统看法，他的主旨是要论证最初的“儒”是殷遗民，靠一种柔逊的人生哲学取容于周王朝之下，老子即

是早期“儒”的代表。孔子也是殷遗民，应“五百年必有圣者兴”的预言而有“天下宗予”的自信，但时代大变，孔子已采取了“吾从周”的立场，因此他的抱负发挥在精神价值的世界，将原来“柔逊”的“儒”改造成“刚毅进取”的新“儒”教。这是他坚持老子先于孔子的基本论据。《说儒》问世后引起不断的批评，他的中心论旨似乎没有获得学术思想史界的认可。但我在本文中并不处理他的中心论旨。我所重视的则是上面所提及的两个论题。这在《说儒》中属于次一级的概念，然而对于讨论孔子与巫的关系却十分重要[1]。让我先说第一个论题，即孔子以前的礼乐专家的功能。以《论语·雍也》“女为君子儒！无为小人儒！”为基础，胡适认为“小人儒”可能是指商代“教士”阶级的后裔。这些人精通宗教礼仪（特别是丧葬礼），以此为业，世代相传。换句话说，旧义的“儒”是靠熟悉礼仪的技能而谋衣食的人，也许因此而有“小人”之称。半个世纪以后，杨向奎受到《说儒》的启发，对“小人儒”作了进一步的发挥。他认定“小人儒”确如胡适所论，是以相礼为职业的“教士”，但他认为以相礼为业的“儒”其实便是巫祝。巫祝是当时社会上最有学问而知礼的人，他们替人诵经、礼赞、祈祷、禳祭，也就是做人与天神之间的媒介。杨氏不仅引用了他熟悉的先秦文献，而且还参考了现代民族学的调查报告，如凉山彝族的“吹耄”（即巫师）。“吹耄”的职务有三：一司祭，二占卜，三医，正与古代的巫相同，“小人儒”作为巫祝恰可与之相比。孔子和他的弟子也曾作过“相礼”之事，不过他后来全力提倡“君子儒”之教，终于成功地将“儒”由巫取向的礼乐专家，转型为追随他求“道”的

1　胡适，《说儒》，收在《胡适全集》第四卷，页1—113。

知识人（“士”），这便是后世所说的“儒家”[1]。

胡、杨两家对于“君子儒”和“小人儒”的分析和推论很有趣，但因史料不足，最早的“儒”究竟是不是巫师或人神间的中介则只能是一种推测，眼前尚无法定案。不过胡适的《说儒》使我们注意到一个重要的历史事实，即孔子和他的许多弟子确实与巫、祝、卜、史等人物有密切关系。他们是否如杨向奎所说，曾担任过巫、祝之类的职务并以此谋衣食，今不可知，但他们曾有过“相礼”的活动则史有明文。我们因此可以比较有把握地说，他们对于职业礼生的一套巫祝技能一定是相当熟习的。即使最严厉批判胡适的人，也不得不承认这一点。孔子引“南人之言”：“人而无恒，不可作巫医。”（《论语·子路》）即可见他对于“巫”文化并不陌生，故得随口而道。总之，我们很难想象孔子和儒家学者可以完全不受巫师与专业礼生的信仰和实践的影响。真正的困难毋宁在于如何界定这个影响。

我同意一般接受的看法，即孔子和儒家不但不是巫，而且尽最大努力与巫传统划清界线。孔子在说“敬鬼神而远之”（《论语·雍也》）这句名言时，很可能心中想到的便是怎样跳出巫传统的笼罩。但孔子仍“敬鬼神”，可见他和巫的断裂是不彻底、不完全的（按：《论语·泰伯》：“子曰：‘禹，吾无间然矣。菲饮食而致孝乎鬼神……’”此亦孔子“敬鬼神”之证）。正如前面所说孔子对礼乐传统的突破一样，他采取的是重新诠释，而不是全面退出。近期发表的马王堆帛书《易经·要》篇中，载有一段据称是孔子的话：

1 杨向奎，《宗周社会与礼乐文明》，页411—422。

易，我复其祝卜矣，我观其德义耳也。……赞而不达于数，则其为之巫；数而不达于德，则其为之史。史巫之筮，乡之而未也，好之而非也。后世之士疑丘者，或以易乎？吾求其德而已，吾与史巫同涂而殊归者也。君子德行焉求福，故祭祀而寡也；仁义焉求吉，故卜筮而希也。[1]

不消说，上述文字是该文作者（约于公元前3世纪中）假孔子之口说出的，但上述文字仍可作为儒家与巫传统两层关系的极佳说明。就如"同涂而殊归"的比喻所清楚展现的，在技术的层次，儒家从巫文化占有核心位置的"魔术—宗教传统"（the magico-religious tradition）中承继了不少东西。但从哲学观点来看，儒家的人文主义则超越了这一传统。就此角度而言，尽管孔子及其追随者与早期的巫师和专业礼生有着对礼乐的共同兴趣，甚至一度共享过"儒"的名称，但是我不赞成直截了当地把孔子和儒家当作巫师和专业礼生的思想继承者。我们必须牢牢记住，在思想上孔子及其门人恰恰是轴心突破的先驱。

现在我要转到第二个论题，即孔子所发展的作为"先知"的自我形象。在这一方面，巫传统在儒家"轴心突破"进程中所留下的痕迹更为丰富，也更为清晰。胡适把孔子比附于耶稣基督的想法虽然有趣，但颇勉强而且流于空想。和许多现代学者一样，胡适赋予孔子过多的"理性"色彩，但他引发我们注意到孔子生命及思想中某些先知的面相，则是必须给予肯定的。以下我打算提出一个看法，这就是：

1 引自陈松长、廖明春，《帛书〈二三子问〉、〈易议〉释文》，收在陈鼓应主编，香港道学院主办，《道家文化研究》，第三辑（上海：上海古籍出版社，1993），页435。

从巫传统的象征符号来理解孔子的先知面相（当然只是非常初步的）。我希望这一新提法，可以加强我们认识所谓儒家的宗教向度。

孔子曾说："凤鸟不至，河不出图，吾已矣夫！"（《论语·子罕》）在此，我们遭遇了两个重要的象征："凤鸟"和"河图"。让我们稍进一步检视它们，首先是凤鸟。《论语》记载了楚狂接舆的一首歌，前两句说道：

> 凤兮凤兮！
> 何德之衰？（《论语·微子》）

这首歌有一个更详尽的版本，保存在《庄子·人间世》。如此，我们不仅可以看到孔子对传说中的凤鸟没有出现而感到失望，也看到接舆甚至直指孔子为"凤"。对孔子而言，"凤鸟"为何如此特别呢？根据《左传》（昭公十七年，公元前525），郯子曾在鲁国宫廷回答疑问，解释传说中的先祖少皞为何以鸟名为百官命名。他说："我高祖少皞挚之立也，凤鸟适至，故纪于鸟，为鸟师而鸟名。"孔子听闻这段对话后，便"见于郯子而学之"（《左传》昭公十七年）。另一方面，《诗经》中有一则传说，记载"天命玄鸟，降而生商"（《诗·商颂·玄鸟》）。这个说法提示，商人也属于少皞氏的民族文化群体，即所谓的东夷。在现代学者眼中，"玄鸟"或"凤鸟"极有可能是商民族的图腾象征。所以孔子对凤鸟不出的失望，必须在鲁昭公十七年郯子鲁廷对话的背景下加以理解。但接舆以孔子为"凤鸟"的说法，也应该严肃地予以对待。郯子的描述很清楚显示，"凤鸟"是"天"派向商代先祖的信使。现在，《左传》中带神话性质的描述，已由商代甲骨文

得到证实——如“帝史凤”一词[1]。毫无疑问地，在商代，“凤鸟”想必被认为是最重要的神话动物，可以实行交通天人的任务。在孔子的时代，这一古老的巫的信仰显然仍继续活跃。然而，伴随轴心时期天人合一观念的个人转向，当时的人很可能想象孔子也有能力直接与神圣的“天”交通，因此楚狂接舆才把孔子比为“凤鸟”。与此相似的是，仪封人和孔子谈话完毕后，告诉孔门弟子“天将以夫子为木铎”，意思是孔子是天的载具，把道带到这个世界（《论语·八佾》）。子贡称孔子“天纵之将圣”（《论语·子罕》），也可能出于同样的原因。无论如何，孔子似乎非常认真看待“凤鸟”的传说。

与“凤鸟”一起被孔子提到的“河图”，也和巫传统有密切关联。在《易经》中，我们可以看到这样一段话：

河出图，洛出书，圣人则之。（《易·系辞上》）

司马迁的《史记》也记载孔子感叹“河不出图，雒不出书”，文字与《论语》有出入（《史记·孔子世家》）。根据孔子十一世孙孔安国（公元前156—前74？）的标准解释，“河图”指伏羲八卦，“洛书”则指《尚书·洪范》所列的“九畴”。无论确切所指为何，从战国时代开始，“河图”和“洛书”在儒家传统中广被接受为具有天启性质的文本。而在《庄子》里，我们看见了托名于著名巫咸的这段话：

天有六极五常，帝王顺之则治，逆之则凶。九洛之事，治成德

1　见陈梦家，《殷墟卜辞综述》，页572。

备。(《庄子·天运》)

注释家普遍同意，文中“九洛”指“洛书”，亦即洪范九畴。我认为这条证据有关键的重要性。就我所知，这是先秦唯一一条直接把河图洛书与巫传统联系起来的证据。之后，到了东汉末年，当巫传统与道教混融时，河图洛书又在《太平经》中扮演了“天书”的核心角色。自此以降，直接的天启(direct revelation)便成为道教传统中不可或缺的部分。从比较的观点看来，我们可以相当肯定地说，河图洛书的神话可溯源至古代巫的传统。如伊利亚德(Mircea Eliade, 1907—1986)所指出的，萨满通天的一个形式，就是君王或先知从至上神手中接获“天书”。透过征引维登格伦(George Widengren, 1907—1996)的*The Ascension of the Apostle of God and the Heavenly Book*，伊利亚德展示，在近东地区，“天书”的象征符号是非常古老且广泛散布的[1]。

最后，我要简单讨论孔子的梦。孔子说：“甚矣吾衰也！久矣吾不复梦见周公！”(《论语·述而》)这段话必须配合上述孔子关于“凤鸟”、“河图”的话语加以理解，两者都表达了孔子对自己老去而不能见“道”行于世的深切失望。两者都显示相似的宗教情感。如果我们说孔子的梦也带有当时巫文化的痕迹，应当不是牵强附会。萨满式梦境的一个典型特色是，萨满常常在梦中接受神意的指示。就如伊利亚德所说：“在梦里，纯然的神圣生活进来了，与神祇、精灵和祖先

1 Mircea Eliade, *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*, translated from French by William R. Trask (Princeton, N.J. : Princeton University Press, second paperback edition, 2004), p. 489, note 106.

灵魂的直接关系也重建了。”[1]更饶具意义的是，《左传》和《国语》中也记载了许多发生于公元前6世纪和孔子情形相似的梦境。在这些例子里，神或祖先的灵魂出现在贵族或贵族女性的梦中，对他们有所训示。最有趣的一件事是鲁襄公（公元前571—前541年在位）曾梦见周公。这场梦于公元前535年（昭公七年）在鲁国宫廷被传述和讨论（《左传》昭公七年），孔子当时十七岁，他稍后对此必有所闻。这个事件很可能启发了年轻的孔子，他与周公在自己的梦中相会也许便是这样发生的。不消说，鲁襄公、孔子或其他有相似梦境经验的贵族男女都不是巫师。但这些被记录下来的梦以及有关它们的预言，似可证实孔子时代巫文化的盛行程度。

从比较的观点来看，孔子梦周公，属所谓“神异梦境”（“divine dream”）；它在许多古代文明中都曾出现过。在这种“神异梦境”中，一位梦中人物（祖先、受尊敬的人、祭司或神祇）会向睡眠者现身，给他预言、建议或警告。古希腊苏格拉底的梦尤其能与孔子的梦做比较。在柏拉图对话录《斐多》（*Phaedo*）中，苏格拉底说：

> 在我生命中，我常在梦中获得指示：“我应该创作音乐。”同样的梦有时以某种形式出现，有时以另外一种，但总是说着同样或几乎相同的字眼。梦这样说：“你得去实习和创作音乐。”（*Phaedo*, 60e）[2]

---

1 Mircea Eliade, *Shamanism*, p. 103.

2 我最初所用的是 B. Jowett 的译本 *The Dialogues of Plato*（New York: Random House, 1937）, vol. 1, p. 444。最近有新译本，即 G.M.A. Grube tr., *Phaedo*, in John M. Cooper, ed., *Plato: Complete Works*（Indianapolis/ Cambridge: Hackett Publishing Co., 1997）, p. 53。我曾比较两本，Jowett的“music”, Grube 译作 “arts”, 余无大异同。

我们很容易想象，当孔子一再与周公于梦中相会，他必定会不断地被训诫要“制礼作乐”。真正令人吃惊的是苏格拉底在《克里托》（*Crito*）中提到的预示自身死亡的梦。他告诉克里托他做了一个梦，梦中有个女人引用荷马的《伊利亚特》，向他指示死期：“第三天，你将会来到丰饶的弗提雅（Phthia）。”（*Crito*, 44b）在死前七日，孔子也向弟子子贡道及他“梦坐奠于两楹之间”，并解释说，根据商人的传统，去世的人要“殡于两楹之间”，“而丘也，殷人也”，认为这个梦预示着自己即将离开人世（《礼记·檀弓上》）。上述两个梦有着惊人的相似性。不过，如果我们相信道慈（E.R. Dodds）的判断，这一相似性却不难索解。道慈指出：“柏拉图实际上是将希腊理性主义传统和一些魔术—宗教观念加以交叉孕育，这些观念的远源是北方萨满文化。”[1]毕竟，孔子的梦也发生在巫传统的影响仍旧明显的文化环境中。

> 泰山其颓乎！
> 梁木其坏乎！
> 哲人其萎乎！
> ……（中略）
> 夫明王不兴，而天下其孰能宗予！（《礼记·檀弓上》）

这些是孔子死前的话，清楚展现了孔子最终是作为一个感到深沉失望的先知而离开人世的。狄百瑞（Wm. Theodore. de Bary）指出

1 E.R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*（Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1951）, p. 209.

儒家君子先知的角色中的下列元素，可以和“闪族世界”（“Semitic world”）的先知做比较：

> “道”作为一项超越价值由个人直接认知；“天何言哉！”但君子见“道”之言则为“天”之见证；君子的使命感即是“天”降的大任；对于统治者必须时予警告，以免他们违逆天命，招致自身毁灭。[1]

以此描述孔子的先知角色是合宜的，而且大体上吻合我们在《论语》中所见到的孔子的自我形象。但在这里，我们关心的并不是孔子先知角色的精确定义。真正使我们感兴趣的毋宁是，如何给予孔子人格中的先知面相一个历史的解释。胡适的诠释似乎过于牵强，他主张孔子被期待能实现殷亡后五百年以来一直存在的古老“预言”——有一天，一位殷人后裔将透过军事活动或文化成就来恢复过去王朝的光荣。这基本上是一个政治性的解释，而且也缺乏历史证据的支持。

谈到预言自然牵涉到宗教。这样看来，孔子作为先知的自我形象，其根源只能求之于礼乐传统中，而这一传统，如前面所一再指出的，具有极为明显的宗教性格。透过一个基本性的新诠释，孔子摒弃了与所谓“原始宗教”有关的信仰和实践。他也对天人关系概念的个人转向做出了重要贡献。但是，所有证据似乎都导向一个无可避免的结论：孔子仍然保持对天的深刻信仰，相信天是灵感的神圣泉源。

1 Wm. Theodore. de Bary, *The Trouble with Confucianism*（Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1991）, pp. 11–12.

当然，孔子的“天”，和商代甲骨文中“帝”的概念，或《诗经》中“文王陟降，在帝左右”的想法（《诗·大雅·文王之什》），都不一样。但说明孔子的“天”不是什么比较容易，要肯定地说它是什么则相当困难。我们不妨姑且认同狄百瑞的看法，即以孔子的“天”是“宇宙最高的道德秩序”（“the supreme moral order in the universe”）。我并不完全同意冯友兰说孔子的“天”是“有意志之上帝”或“主宰之天”，但当冯氏说“孔子自以为所负神圣的使命，即天所命”时，他确实有坚实的根据[1]。就我个人所见，“宇宙最高的道德秩序”之说似乎过于非人格化而嫌太弱，“有意志之上帝”则太人格化而嫌过强，真相也许在二者之间。无论如何，就本书目的而言，我们只要这样说便够了：孔子相信天向他显示真“道”，他的人生使命便是将这神圣的讯息传递给全人类。我相信在我们早先对《论语》“凤鸟”与“河图”的讨论中，这一论点已经成立。楚狂接舆为什么说孔子是其德已衰的凤鸟？我相信这是指他与“天”相沟通的能力已因衰老而弱化，正如孔子自叹：“甚矣吾衰也！久矣吾不复梦见周公！”接舆显然同情孔子一生为“天”传道，他言之谆谆而世人则听之藐藐，因此不禁发此慨叹。

现在，在前述理解的基础上，我要试着提出进一步的想法：不单是孔子的宗教信仰深深植根于商周的礼乐传统，而且自觉或不自觉地，他在思想和行动中也往往表现出，好像沟通天地是他本人的大任所在。出于某种原因，孔子相信这一责任已由天加诸其身。但这么说并不表示我们应把孔子（和孟子）看成一个新形态的“巫师”。我

1 冯友兰，《中国哲学史》，上册，页82—83。

要说的只是，作为巫传统核心特色的天地交通，以及与此相关的许多其他个别信仰，在轴心时期及其后，仍然继续在引导着中国人的思维方式。但基本上，这个连续性必须被了解为思维结构或模式的连续性，而非思想的实质或内容之一仍旧贯。而且即使所谓结构或模式的连续，也不是直线式的，因为其间经历了一个"诠释与置换的双重过程"（"a double process of interpretation and transposition"），换言之，即前此礼乐传统中某些宗教性、神秘性的观念及其运作方式，在轴心突破以后，已被移置于哲学思维的层次而获得新的诠释。这和古希腊在轴心突破时期所经历的思想变化过程颇为类似。道慈分析柏拉图怎样从萨满教的基址上发展出一套新哲学思维的系统，他举出的例证中包括下面三项：

> 萨满的"出神"（"trance"）及其"神秘自我"（按："occult self"即指灵魂而言）主动地离开躯体他游，一变而成为（哲学家）心灵退出眼前生活而集中于沉思苦虑，以净化理性的灵魂——柏拉图则认为这是由传统"逻格斯"（"logos"）的权威造成的习惯。萨满在出神状态中所获得的神秘知识则一变而成为（哲学家）对形上真理恍有所见。至于萨满对以往多次转世的前生"回忆"，复一变而成为抽象"理型"的"回忆"，因而构成了新的知识论的基础。[1]

以上三例中，第二、第三两例稍识柏拉图思想的人不难一望可知，但第一例则不妨略补充几句话，以为读者进一步理解之助。所谓哲

1 E.R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, p. 210.

学家心灵退出眼前生活而集中于沉思苦虑云云，是指苏格拉底的行为而言。柏拉图在《宴谈篇》（*Symposium*）中，两次记述苏格拉底忽然站立不动，心灵已不在此时此地，进入了一个更高的精神世界。他第一次忘了吃饭，从上午站到下午，第二次更厉害，整整在庭院中站了一整夜，正合乎我们所谓"废寝忘餐"的成语。依道慈之见，这便是从萨满的"出神"和生魂离体的习惯转移过来的（*Symposium*, 175a–l; 220c–d）。苏格拉底和柏拉图虽从萨满教中推陈出新，但他们绝不停留在萨满教的水平，而是跳上了哲学思维的境界。相较之下，孔子、孟子以及其他先秦诸子也是如此；他们化腐朽为神奇，超越了巫而把中国的精神世界提升到了更高的阶段。关于这一问题，第六章将有更详细的展示，暂止于此。

回到孔子，我倾向认为，孔子对于商代几位大巫师的记忆，直接或间接地，助长了他想将天"道"传播到人间的强烈使命感。作为殷遗民的后裔，孔子对其祖先的历史一向抱着热烈的兴趣。这一点在他要求见郯子询问凤鸟传说这件事上表现得十分清楚。无疑的，他非常了解商的历史。与轴心时期不同，在神权时期的商代，巫师享有异常崇高的社会地位，在宗教领域和政治领域内都拥有极大权力。商代巫师中，巫咸和巫贤父子尤为出名。在1916—1918年间出版的对巫咸和商代巫者的一系列研究文章中，狩野直喜（1868—1947）极详尽地检视了与此问题有关的古代文献与传统注疏[1]。就我所知，狩野是第一个确认巫咸和巫贤为商代巫师的现代学者，这个看法现在已被普遍接受。他的论点非常有说服力：跟周代相比，巫师在商代扮

1　狩野直喜，《支那上代の巫、巫咸に就いて》（1916），收在他的《支那學文藪》（京都：弘文堂書店，1927），页23—39。

演的宗教和政治角色远为重要。狩野直喜也让我们注意到巫咸和巫贤是父子的古老说法。无论就商代世袭贵族体制，或中亚、东北亚萨满多为世袭一事而言，狩野的这个发现都有高度的合理性。毋须强调，狩野的早期发现已由晚近的考古发现所进一步证实。一个例子是，我们在甲骨文中找到了巫咸的名字（如“大[甲]宾于咸”、“咸[宾]于帝”之类）[1]。理解这个背景后，我们便能更清楚认识巫咸和巫贤的重要性，一如他们在《史记·殷本纪》中被描写的那样。巫咸“治王家有成”，得到贤相伊陟的赞美。在帝太戊时期，他们两人共同承担起商朝复兴的大任。史书甚至说巫咸曾留下两种著作，一份很像是有关他在朝的治术（《咸艾》），另一份很可能是太戊时期的纪事（《太戊》）。巫贤则任职于祖乙王廷，那时商朝经历了再度的“复兴”。这次复兴的大功似乎主要成于巫贤之手，因为史书上只记载了他一个人的名字（《史记·殷本纪》）。不消说，这一传说是不是和事实相符，现在已无法确定。但这一点就本文的论旨而言，则是无关紧要的。这里应当注意的是：以商代大巫的政治功能而言，上引的传说大致与孔子的历史记忆相去不远。我们可以合理地推想，在孔子心中，他也许会把巫咸这样的人物看作是当时的大政治家，曾对商代的治道作出过重大的贡献，因此是特别值得尊敬的。前引《庄子·天运》中，与《洛书》（“九洛”）有关的巫咸祒即是商代的巫咸，谈论的也是“治”道，这也反映了后世对于这位大巫的一种记忆。让我作一个大胆的推想：当孔子晚年慨叹“凤鸟不至，河不出图，吾已矣夫”，又当他死前伤感地说“夫明王不兴，而天下其孰能宗予”，他心

1　见陈梦家，《殷墟卜辞综述》，页573。早期卜辞中所见的“咸戊”一名，罗振玉和王国维即已断定为“巫咸”。见同书，页365。

中浮起的也许正是对巫咸父子复兴大业的记忆!

在这一点上,下面这个异议很自然会产生:孔子一生都奉周公为楷模,他从来没有提到过巫咸、巫贤,我们怎能妄言他受过殷代巫师的精神感召呢?孔子熟习殷史与殷礼,前面已论证过了。他临没自称"殷人",又特提"两楹之间"的殷制,明载于《礼记·檀弓》。巫咸父子是殷史上两位大名鼎鼎的政治家,不但见于《尚书·君奭》,而且流布在许多先秦文献中。"信而好古"的孔子必知其人,是无可怀疑的。在这一假定的基础上,我想对上述的异议作出两点回应。第一,我仅仅是说,巫咸、巫贤作为能沟通天人之间的政治家可能对孔子的文化、宗教的使命感发生过启示作用,虽然他们并不是推动孔子精神发展的唯一源头。第二,对孔子影响最大动力确是周公,但孔子所崇敬的周公也同样担任过"群巫之长"的角色,至少有一次是如此。我指的是周公为武王祈寿的事。克商后两年,武王得了重病,周公想代兄死,因此他向天上的祖灵祈祷,希望祖先能说服上帝同意他的请求。关于这个祈祷仪式,《尚书·金縢》这样记载:

> 公乃自以为功,为三坛同墠。为坛于南方,北面,周公立焉。植璧秉珪,乃告大王、王季、文王。史乃册祝……

文中为何说周公"乃自以为功"呢?它让我想到,在这个非常特殊的场合,周公不信任"巫"(巫师)、"祝"(祭司)交通天地的"功"。他决定自己接管巫或祝的宗教职能。仪式中运用到的玉璧的象征,同样很有意义。正如理雅各(James Legge,1815—1897)所指出,璧"被

描述为倚在方形基底，外边是象天的拱形的圆形”[1]。据《周礼·春官宗伯·大宗伯》：“以苍璧礼天，以黄琮礼地，以青圭礼东方。”注释家对璧与琮外形的讨论极为繁复，但有一个共识是，璧外圆内方，琮则正好相反。至于珪（圭），则是春天——宇宙万物初生之时——的象征，其圆顶方底的形状，也象征天与地的合一[2]。因此，用在这场礼仪中的璧和珪，就像琮的情况一样，强而有力地指示着巫文化的存在。尤有进者，根据《史记·周本纪》，周公在祈仪前，还先“祓斋”，即净化、禁食（《史记·周本纪》）。这正是巫在降神前必须做的准备。周公所行既如此，孔子对周公的崇敬似乎并不妨碍他同时受到如巫咸这样的商代大巫师所启发。正好相反，两者也许刚好有互相加强的效用[3]。

总结地说，让我简单以三点来概括巫传统对孔子思想中宗教向度的影响。首先，我们必须理解，这是通过源远流长的礼乐传统而衍生的间接影响，而礼乐传统从一开始便弥漫着巫文化的信念和实践。其次，孔子对天作为道德根源的深刻信仰和他替天传道的使命感都是从礼乐传统的宗教根源中生长出来的。但孔子的天的观念，经历了一个人文和伦理的再定向，它不能和商周时期的“帝”或“天”

---

1 见 James Legge, *The Shoo King, vol. III of The Chinese Classics, with a translation, critical and exegetical notes, prolegomena, and copious indexes*（Hong Kong: Hong Kong University Press, second edition, 1960）, p. 353。

2 见孙诒让，《周礼正义》（台北：商务印书馆，“国学基本丛书”本，1967），第十册，卷三五，页8—12。关于周公是一大巫，可看加藤常賢，《中國古代文化の研究》（東京：二松學會大學出版部，1980），页366—367。

3 关于周公与巫的关系，可参考加藤常賢，《中國古代文化の研究》，页55—56；376—386。

等量齐观了。第三，巫传统的“通天地”为孔子提供了一个出发点，使他终于能发展出人得以个人身份，自由而且直接地，与“天”交通的构想。不但如此，再从他关于“凤鸟”与“河图”的感慨来看，如果我仍疑心他在信仰方面受有巫文化的终极影响，也许并不算过于大胆吧！因此很自然地，有些西方读者，如芬格莱特（Herbert Fingarette）会“发现《论语》中有些话语似乎透露了一种对于重要的魔术力量的信仰”[1]。然而，仅靠哲学论辩似乎不足以完成除魅的工作，来自历史研究的协助是必不可少的。

在本研究的脉络中，我想着重强调，一般轴心思想家特别是孔子身上的巫文化遗痕是一个活生生的历史见证，显示他们都曾与礼乐传统中巫的影响做过精神上的斗争，因为在轴心时代，巫文化仍然是很有势力的。但轴心思想家们通过斗争，各以不同的程度把自己从巫的魅力中解脱了出来，因而合力发动了一场全面的思想突破。在这层意义上，轴心思想家必须与最广义的巫师（包括祝、史、卜等）加以区分。这两种功能类型之间有巨大而众多的差别，有些在上面已提过了。这里让我从历史的观点指出他们之间两个互相关联而又对比鲜明的特点。第一，巫作为天地间或人神间的媒介，基本上是个工具，就像礼器，是为普世君王服务的。这在甲骨文和其他商周文献中随处都可以得到印证。我这样说并不排除一个可能：即他们之中偶然也产生过少数卓越的人物，如商代的巫咸或周代早期的史佚：他们可以超越时代限制而发展出个人的原创思想。但作为礼乐系统中的宗教职能阶级，一般来说，巫师不像轴心突破时期的思想家（按：即

1 见 Herbert Fingarette, *Confucius: The Secular as Sacred*（New York: Harper & Row, 1972）, p. 3。

所谓“先秦诸子”）那样，可以在思想和行动上发挥个人的自主权。第二，作为君王的工具，巫往往有义务为既有秩序辩护并支持它的运作，如巫咸和巫贤之例所示。在最糟的情况下，就像在西周厉王的暴政下，巫甚至要充当他的特务，帮他消弭所有反对的声音。与此成为对照的，轴心思想家就像韦伯所说的“先知”，时常援引道或天的道德权威，“在重要的事务上把自己明确放在既有秩序的对立面”。就我们所知，这一批判性的向度在巫的身上是明显找不到的。

让我把我的意思说清楚：我之所以将轴心突破联系到巫文化，绝不是说，中国宗教在孔子时代依然处于“原始”阶段。事实上，礼乐传统中的繁复祭祀系统，作为一种宗教型态来看，已发展至高度成熟的境界。但不可否认的，这一传统长期以来一直在巫文化的影响之下。孔子不能完全摆脱某些巫的观念的纠缠是不必诧异的。他自幼即受“礼”的熏陶，中年以后作为轴心突破的一位先驱，自然是以礼乐传统作为思想或哲学突破的主要对象。但是由于他采取了重新诠释而不是全面拒斥的态度，因此对于礼乐传统（包括其中巫的成分）既有所弃置，也有所继承。这正符合黑格尔（Hegel，1770—1831）所特别强调的辩证历程——所谓“奥伏赫变”（Aufhebung）——既有扬弃，也有保存。但是另一方面我们也必须清楚地认识到，孔子从未正式倡导过“礼”传统中那些神奇（巫）的向度。相反的，“子不语怪、力、乱、神”（《论语·述而》）是他一贯的思想立场。我们可以说，在他的有关“道”的构想中，孔子已将“巫”的精神因子压缩至非常边缘的位置。如我们前面已经看到的，只有在无法实现其神圣使命而深沉绝望的状态中，这一面相才偶然浮现。《论语·述而》：“五十以学易，可以无大过矣。”此语大致可信，但是

孔子的目的不是要宣扬巫师的占卜技能，也不是为了和鬼神世界进行沟通。他似乎相信，“学易”可以得到一种感化人的精神力量（如“为政以德”之“德”），其功能与巫师的“神通”或有相似之处，甚至二者之间也可能存在着某种历史渊源（史华慈便曾用“inner spiritual magical power”形容孔子所用的“德”字）。但孔子的“神通”是为了通向“道”，绝不能与巫师的技能相提并论。《易·系辞上》有几句话是应该严肃看待的：

> 夫易，圣人之所以极深而研几也。唯深也，故能通天下之志；唯几也，故能成天下之务。唯神也，故不疾而速，不行而至。子曰“易有圣人之道四焉”者，此之谓也。

这是对孔子“学易”及其“神通”的一种解说。明乎此，则马王堆帛书《要》的作者假圣人之口说“吾与史巫同涂而殊归者也”，似乎捕捉到了孔子的真精神。

第六章 “天人合一”的历史演变

我们研究古代礼乐传统和巫文化之间的互相交涉，最后不可避免地要回到本书开始时所提到的“天人合一”的观念。在《引论》中，我指出，钱穆先生的晚年定论及其所引发的一场争辩显示出这一观念在现代还具有活力。现在我要另举一例来加强我的论断。1943年金岳霖（1895—1984）写了一篇英文论文以概括“中国哲学”的独特形态，他指出“天人合一”的命题作为中国哲学的一个主要特征。他不但分析了这一命题本身的复杂性质，而且引申至其他相关的“合一”论，如政治与伦理、个人与社会、内圣与外王等等[1]。为什么专治

1 Yueh-lin Chin, “Chinese Philosophy,” in *Social Sciences in China*, vol. 1, no.1（March, 1980）, pp. 83-93. 关于“天人”及其他相关的“合一”的讨论，见pp. 87-91。按：金氏此文初未刊行，但因冯友兰英文本《中国哲学小史》（Fung Yu-lan, *A Short History of Chinese Philosophy*, New York: Macmillan, 1948）曾加以介绍，金氏的基本观点在西方哲学界颇受到注意。但英文稿正式发表以后，在大陆上似未引起积极反响。夏鼐（1910—1985）在日记中只说“英文写得漂亮”，对于所谓“中国哲学之特征”则持否定的态度（见《夏鼐日记》卷八，上海：华东师范大学出版社，2011，页395）。

英、美哲学的金先生忽然兴发，竟要为中国哲学绘像呢？答案其实不难寻找。他的哲学同道冯友兰自1939年起正通过“新理学”体系的建立以推动中国哲学的现代化。冯先生不但认为“天人之际”是中国哲学的“主要对象”，而且他自己所向往的哲学境界也是“天人合一”。所以他终身服膺张载“为天地立心，为生民立命”的名言[1]。金先生对于冯的哲学取向是同情和同意兼而有之，他的论文似乎可以断定是对于“新理学”的一种响应。无论如何，“天人合一”的命题在当时中国哲学界仍然占据着中心的位置，这是不容置疑的。

何以“天人合一”在现代中国思想界还能发挥出这样大的吸引力呢？文化传统是一个决定性的因素。略略回顾一下历史，我们便会发现：从先秦诸子到宋、明理学和心学，“天人合一”在每一时代的主流思潮中都构成了怀德海（Alfred North Whitehead，1861—1947）所谓“基本预设”（“fundamental assumptions”）之一[2]。我们也可以说，“天人合一”是中国思想史上一个重要的基调。“天人冲突”或“天人分途”的假定虽然也时时出现，但大体言之，都始终处于相当边缘的位置。

“绝地天通”下的巫与礼

基于以上对于“天人合一”观念及其在思想史上的重要性的认识，我们有必要立专章加以讨论。下面我们将作一番探源和溯流的工

1 可看冯友兰，《三松堂自序》（北京：三联书店，1954），第六章。

2 Alfred North Whitehead, *Science and the Modern World*（New York: Free Press, 1967）, p. 48.

作而以轴心突破为前后两期的分水线。以前各章中虽已有涉及“天人合一”的地方，但本章则是从整体观点对这一问题作系统的处理。

在《引论》中，我们看到：在传统的颛顼时代，“绝地天通”已是一种特殊形态的“天人合一”。我更进一步指出，这是中国远古王权对于巫术的政治操纵。但“绝地天通”毕竟只是神话，不可能找到当时文字记载的印证。然而幸运得很，现代的锄头考古学却给我们提供了意想不到的支持。下面是苏秉琦（1909—1997）关于良渚文化的观察：

> 至迟开始于公元前第三千年中期的良渚文化，处于五帝时代的前期后期之间，即“绝地天通”的颛顼时代。良渚文化发现的带有墓葬的祭坛和以琮为中心的玉礼器系统，应是宗教已步入一个新阶段的标志。

紧接着他特别以瑶山遗址所发现的祭坛和玉礼器（如琮、钺等）为根据，揭示出巫文化和政治权威的关系：

> 男觋女巫脱离所在群体葬地，集中葬于祭坛，是巫师阶层已形成才可能出现的现象。女巫一般无琮，说明男觋地位一般高于女巫（中略）瑶山等地墓葬最值得重视的现象，是琮、钺共为一人随葬物，显示神、军权集于一人的事实。玉琮是专用的祭天礼器，设计的样子是天人交流，随着从早到晚的演变，琮的制作越来越规范化，加层加高加大，反映对琮的使用趋向垄断。对天说话、与天交流已成最高礼仪，只有一人，天字第一号人物才能有此权利，这就如同明

朝在北京天坛举行祭天仪式时是皇帝一人的事一样。这与传说中颛顼的“绝地天通”是一致的。[1]

考古发现和神话竟能互相印证到如此若合符节的地步，实在可谓异数。“绝地天通”是政治操纵下的“天人合一”，至此已可看作一个有根据的论断，而不是玄想了。

考古的发现支持了近几十年来的一个新看法，即“天人合一”的观念在古代中国的流行，最初源于巫文化，复由于巫文化后来主宰了“礼”的系统，这一观念便在人们的意识深处牢牢地扎根了。《说文解字》“示”部说“禮”字曰：“所以事神致福也；从示，从豊。”又“豊”部说“豊”字曰：“行礼之器也；从豆，象形。”殷墟卜辞有“豊”字，据王国维（1877—1927）的解释，“豊”字实象二玉在器之形，“盛玉以奉神人之器谓之若豊……又推之而奉神人之事，通谓之礼”[2]。所谓“二玉在器”，大概即指璧与琮，即分别象征天与地的符号。人要“事神致福”，首先必须和天神、地示交通，这便不能不仰赖于“礼”的有效运作，“群巫之长”（人王）或巫师则是不可或缺的中介。这一情况在卜辞中也有清楚的反映。

《周礼·春官宗伯·大宗伯》说：“大宗伯之职掌建邦之天神、人鬼、地示之礼。”后面《周礼》所记祭祀对象便依照这三类而分别列出。值得注意的是卜辞所见的祭祀对象竟与《周礼·大宗伯》大体相同，如天神类的上帝、日、风、雨；地示类的社、山、川、四方；人鬼类

1 苏秉琦，《中国文明起源新探》（香港：商务印书馆，1997），页120—124。

2 王国维，《观堂集林》卷六，《艺林六·释礼》（北京：中华书局，1959），第一册，页290—291。

的先王等[1]。由此可知"天人合一"在殷、周时代确是通过"礼"的系统而实践的。"春官"在古代主管一切有关祭祀等礼乐事务，因此其中专司与神、鬼、示交通的人员如祝、卜、巫之类，名目繁多。据我检查《周礼》文本，这些人员大致可以分成执行中介职务的祝、卜、巫和他们的管理者两类。但无论属于哪一类，他们应该都是受过专门巫术训练的人。这里引出了一个很多人关心但还没有找到答案的问题，即中国的巫究竟是怎样产生的？据萨满专家的研究，"萨满的通神能力"（"shamanic powers"）有多种来源，包括上帝特赐、家世相传、梦中神授、老辈导引、精神狂昂（"ecstasy" or "trance"）的经验等等[2]。

由于史料缺乏，中国古代的巫术是怎样流传和发展的，我们的知识几乎是一片空白。只有从殷代巫咸与巫贤父子的例子，我们略可推知家世相传或是一个重要的方式[3]。但是我最近在《周礼》中发现了两个线索，虽不能充分解答上述的问题，却多少可以填补一点空白。一、《周礼·春官·序官·神士》："凡以神士者无数。以其艺为之贵贱之等。"郑玄注曰："以神士者，男巫之俊，有学问才知者。艺谓礼、乐、射、御、书、数。"但孙诒让在遍引相关资料加以分析之后，下断案曰："故知此神士是巫。……案此艺，当谓技能，即指事神之事，不涉六艺也。"[4]孙氏同意郑注以"神士"为"巫"，但不同意此处

1 陈梦家列了两张表，分别代表《周礼》和卜辞中的三类祭祀对象，两表相同处甚可惊异。见《殷墟卜辞综述》，页562。

2 见Mircea Eliade, *Shamanism*, chapters 3 and 4, pp. 67–144。

3 Arthur Waley 研究"巫"的起源便持这一看法，见 *The Nine Songs: a Study of Shamanism in Ancient China*（London: George Allen and Unwin LTD, 1955）, pp. 10–11。

4 孙诒让，《周礼正义》，第九册，卷三二，页34—35。

“艺”字指六艺，而断定“艺”是“技能”，专为“事神”而发展出来的。这和萨满研究者所用的“技能”（“techniques”）如出一辙。我认为这一解释相当合理。如果接受这个说法，则巫术已发展为一整套的“艺”，其中且有高下难易等等分别；像六艺一样，这套巫“艺”也是可以传授的。二、《春官宗伯下》的“司巫”条云：“国有大烖（灾），则帅巫而造巫恒。”这里“巫恒”是历来注疏家聚讼之所在。注引杜子春云：“司巫帅巫官之属，会聚常处以待命也。”但郑玄则说：“恒，久也。巫久者，先巫之故事；造之，当案视所施为。”两说不同，但有一共同之点，即以“巫恒”为巫社群的一个经常聚会或活动的场所。若依杜说，它似是巫的官衙，若依郑说，则似为前辈巫师的居处而兼档案馆。孙诒让经过详细研究之后，对两说各有进一步的补充：关于杜注，他说：“巫官之属，即男巫、女巫、神士之属；会聚常处，谓巫官常所居之官舍，会聚其处，以待祷祈之命也。”他不但用“男巫、女巫、神士之属”来阐明“巫官”的涵义，而且直截了当地断言“巫恒”即“巫官常所居之官舍”。至于将“待命”界定为“待祷祈之命”，他的用意显然是要读者知道：“巫官”的职务严格局限于“事神之事”，即与神、鬼、示沟通。关于郑注，他说：“先巫，谓先世始为巫者。”他又引贾公彦疏：“以恒为先世之巫久故所行之事，今……往造所行之事，案视所施为而法之。”[1]这是把“巫恒”看作上一代巫师的居处，因此遇到大灾时，司巫必须带领巫官去向他们请教，查看他们以前是怎样应付的。这一解说显然假定巫的职业以世袭为常。无论接受其中任何一种说法，我们都假定了古代巫社群存在着一个共

1　孙诒让，《周礼正义》，第十四册，卷五〇，页54。

同活动的场所。以上这两条材料似乎指向一个可能性：中国古代的巫既有一整套“事神”的技能，又发展出某种共同的组织。正是这一世代相传的巫社群，通过礼的系统，在“绝地天通”的严格限定下，长期承担了“天人合一”的特殊任务。

“绝地天通”作为一种宗教想象至少在理论上一直延续到轴心突破的前夕。但这个时期太长了，其中自然发生过某些变动。不过我们不能在此展开讨论，只能就殷、周的情形略溯其流变。在《引论》中我已根据殷王在占卜中异常活跃的事实，推断他紧握与上帝（及其他天神）直接交通的大权不放。陈梦家据大量武丁时期的卜辞，断言：“上帝有很大的权威，是管理自然与下国的主宰。”人间的“祸”与“福”基本上全由上帝决定；上帝和地上的“时王”似乎关系尤为密切，卜辞中有不少“帝”对“王”降“福”、保护（“缶”）、佐助（𠂇）、承诺（“若”）等纪录，也有否定的答案。“王”伐方国，也往往先要问“帝”授佑（“又”）不授佑[1]。这些纪录多少可以帮助我们理解：为什么殷王对于亲自主持占卜，表现出那样大的兴趣，以致现代研究者竟把他看作是“群巫之长”。后世“殷尚鬼”的概括确是有根据的。

“天命无常论”的出现及其涵义

一般的看法，周代在宗教上的最大特色是“天”的出现和流行，而殷代则只有“上帝”，尚无“天”的概念。这是今天学术界的一种共识。然而也不宜执之过甚，视为定论。例如有人指出：殷代卜辞中

1 陈梦家，《殷墟卜辞综述》，页562—571。

已有“天”的观念，不过以“帝”字来表示而已[1]。不但如此，《尚书》中《盘庚》、《高宗肜日》、《西伯戡黎》、《微子》等篇也数见“天”、“天命”、“天子”等词，未必都是周人改写的。我很赞成傅斯年下面的说法：

> （殷）既有如许众多之神，又有其上帝，支配一切自然力及祸福，自当有“天”之一观念，以为一切上神先王之综合名。……今日不当执所不见以为不曾有也。[2]

这不失为通人之论。因此我相信，“天”的观念至少在殷代晚期已出现，但“周因于殷礼”，扩大了“天”的应用。这里最值得重视的是殷、周之际王与统治阶层对于“天”显然发生了疑惧，随之而有“天命无常论”的兴起。前面第二章已提及，“天不可信”（《尚书·君奭》）、“天命靡常”（《诗·大雅·文王》）等语常见于《书》、《诗》之中，但未加深论。现在让我借此机会，作进一步的陈述。首先我要指出，“天命无常论”之广泛流行主要是因为殷、周易代之际，周人全力宣传“天”已将治理下土的“天命”从殷王朝转到周王朝的身上了。例如周公不仅对自己人如此说（如《大诰》），而且对殷遗民更反复剀陈此义（如《多士》）。“天”为什么转移其信任呢？这就必须和“天视自我民视，天听自我民听”的新信仰联系起来，才能充分理解。“天”

---

1 王宇信，《西周甲骨探论》（北京：中国社会学出版社，1984），页180。王君的根据在胡厚宣，《殷卜辞中的上帝和王帝》（上、下），《历史研究》，1959年第9期，页23—50；第10期，页89—110。

2 傅斯年，《性命古训辨证》，页278。

或“上帝”现在开始直接注意“民”对统治王朝所作所为的反应，不完全听信王一人的话了。然则在“绝地天通”的状况下，“天”或“上帝”究竟以何种方式获知下土小民的心理状态呢？《召诰》对这一问题提出了明白的答案：

> 天既遐终大邦殷之命，兹殷多先哲王在天，越厥后王后民，兹服厥命。厥终，智藏瘝在。夫知保抱携持厥妇子，以哀吁天，徂厥亡，出执。呜呼！天亦哀于四方民；其眷命用懋。王其疾敬德。

大意是说：殷自纣即位以来，天命久已告终。但因天上殷先王先哲“在帝左右”者颇不乏其人，所以“后王（纣）后民”还勉强能维持天命于暂时。最后纣众叛亲离，贤智隐逸不出，而小民又困于行役，于是小民都携带妻儿向天呼吁，诅咒纣之速亡，以逃离黑暗的境地。天哀痛四方之民，终于将眷顾之命从商转移给周[1]。由此可知，民虽不能直接和“天”或“帝”交流，然而他们“穷则呼天”，对暴君和虐政的诅咒却收到了“上达天听”的效果。同时，“天命靡常”的终极原因也在此得到了解答。

其次，“天命无常论”在古代政治思想史上划时代的重要性虽已取得共识，但是它的涵义在现代学人间仍存在着分歧。一种看法是认为周人已根本怀疑“天”，只是将“天”视为工具而利用之。另一见解则相反，即：“周初人之敬畏帝天，其情至笃……其认定惟有修人事者方足以永天命，自足以证其智慧之开拓，却不足以证其信仰之堕

1　译文参考曾运乾，《尚书正读》，页193。参看顾颉刚、刘起釪《尚书校释译论》译文，第三册，页1446。

落。”[1]两说相较，我取后说，因为前说过于将周初人现代化了。

最后，从本书的观点看，“天命无常论”的重大意义毋宁在于它动摇了“绝地天通”的长期统治，为“天人合一”进入第二阶段开辟了道路。在“绝地天通”严格执行的时期，下土的王垄断了与“天”或“帝”的交通：他指定所信任的巫师作为天人之间的中介，但有时也亲自出马，以“群巫之长”的身份直接与“天”或“帝”打交道。总之，“天人合一”完全系于地上的“余一人”之身。但现在“天”或“帝”随时随地注视“四方民”的哀呼和诅咒，则“绝地天通”便再也无法有效行使了。在王及其统治集团一方面，他们也深知“天命”已不能仅靠“天”或“帝”的“眷顾”而保持下去了。他们必须高度警惕，战战兢兢，用自己治天下的成绩来“祈天永命”，所以周公一再叮咛成王“不可不敬德”，“惟不敬厥德，乃早坠厥命”（均见《召诰》）。这在中国古代政治史上自然是一大进步，但第一阶段的“天人合一”却也因此发生了重大的变化。再进一步，便是轴心突破了。

轴心突破后的新“天人合一”说

轴心突破以后“天人合一”的观念发生了革命性的大变化，上文已随处都有讨论。现在让我做一次提纲挈领的综述，并补充一些前所未及的论点。

首先我必须提醒一句，中国古代的轴心突破是和诸子百家的出现分不开的。这不仅中国为然，其他世界文明如希腊、印度、以色列

1　前说见郭沫若，《先秦天道观之进展》，收入《青铜时代》（北京：人民出版社，1954），页20；后说见傅斯年，《性命古训辨证》，页297。

等也无不在突破前先出现一群精神上的先觉，前引韦伯、雅斯贝尔斯等人已将这一论点阐发得很明白。所以这一全新的“天人合一”观主要是先秦思想家发展出来的，而且最初也仅仅在诸子百家的世界中流传，后来随着时间的推移才逐渐扩散到一般社会中去。至于旧的“天人合一”观仍在上层或下层社会中占有很大的势力，那是不在话下的。诸子百家是从中国“士”的阶层中产生的，这是一个长期历史演进的历程，对于中国轴心突破的独特形态发生过重大的影响。关于这一历史背景，我已另有专文研究，此处不能旁涉[1]。

在突破后的“天人合一”论中，“天”和“人”的涵义同时发生了根本的变化。现在“天”已不再是先王先公“在帝左右”的天廷（换句话说，即不再是鬼神的世界），而指一个超越的精神领域，当时各学派都称之为“道”。“天”与“道”是被看成二而一、一而二，不可截然分判的。所以后来董仲舒有“道之大原出于天”的名言（《汉书·董仲舒传》），《淮南子·原道训》则有更夸张的描述，把“道”说成“覆天载地”或“包裹天地”，那么“道”便成为至大无外之物了。在第四章《从巫传统到气化宇宙论》中我已论证过了，“道”是最高的精神实体，其构成因子一般称之为“气”；“气”则有精微与粗糙或清与浊之分，例如“天”之气清而轻，“地”之气浊而重。第二阶段“天人合一”之“天”既是“道”—“气”构成的宇宙全体，它和第一阶段之“天”在性质上完全不同，这是不待再说的。然则这一“道”—“气”合成之“天”究竟是什么性质？为了使讨论易于进行，让我试作一简要的概括。“道”和“气”都是非常复杂的概念，歧义极多，现

1 参看我的《古代知识阶层的兴起与发展》，收在《中国知识阶层史论（古代篇）》，页1—108。

代研究虽因新史料的发现而不断增加，但仍然没有取得任何共识。反复考虑各家意见之后，我断定“气”基本上指的是生命之源，“道”则是价值之源，两者合起来即表达了轴心突破后所谓“天人合一”之“天”的主要涵义。关于这个“天”在先秦各家中的具体呈现，稍后再谈。现在我要将“人”的涵义在轴心时期的变化重新作一简述，以避免可能引起的混乱。

在“绝地天通”时期，只有地上人王以全民代表的名义拥有与“帝”或“天”直接交通的特权。（另一方面，王对于万民则号称他是奉“天”或“帝”之“命”在人间建立并维持秩序的。）但是他必须通过一种特有的神奇法术才能和“帝”或“天”取得直接联系，这便是所谓“巫术”。王或者以“群巫之长”的身份，或者指派他所信任的巫师主持天人之间的交通。所以我称这种交通为集体方式的“天人合一”，即由地上的“余一人”代表人民的集体与“天”合一。轴心突破以后，“人”立即由集体本位变成个人本位，这便是雅斯贝尔斯所说的“哲学家初次出现。人作为个人敢于依靠自己”（见第三章）。因此轴心思想家，无论属于何派，都是以个人的身份追求与“道”—“气”构成的“天”合而为一。这里我必须澄清一个可能的误会。就事实而言，轴心时期追求新“天人合一”的个人——雅氏所谓“哲学家”——都来自文化精英（elite）阶层（汤因比称之为“创造少数”[“creative minority”]）。但在理论上，这一追求在轴心时期的中国则完全是开放的，绝不限于少数精英，《大学》所谓“自天子以至于庶人，壹是皆以修身为本”，即是明证。孟子“人皆可以为尧舜”和荀子“涂之人可以为禹”也表达了同样的意识。

“天”和“人”的意义得到确切的说明之后，我们才能进一步讨

论新“天人合一”如何实践的问题。突破前的“天”是鬼神世界，突破后的“天”则是道—气世界（也可简称为“道”），上面已交代过了。因此前后两型的“合一”必然归宿于两套不同的实践，自不在话下。一个最富于启示意味的实例便是孔子对于鬼神的态度。他答樊迟问“知”（即“智”），曰：“务民之义，敬鬼神而远之，可谓知矣。”（《论语·雍也》）季路问“事鬼神”，他的答语是：“未能事人，焉能事鬼。”（同上《先进》）我们不能根据这两句话推断孔子是否信仰鬼神，但可以肯定他已自觉地和鬼神世界保持着距离。与鬼神世界相对照，“道”世界却是他终身追求的对象，所以有“朝闻道，夕死可矣”（同上《里仁》）的名言。“天人合一”在他的实践中显然已转换为如何与“道”融合为一了。这一基本态度也见于他在祭礼的实践上面：“祭如在，祭神如神在。”（同上《八佾》）孔子的祭祀观在战国晚期更发展到它的极限。荀子说：

> 祭者，志意思慕之情也……其在君子，以为人道也；其在百姓，以为鬼事也。（《荀子·礼论》）

荀子显然比“祭如在”走得更远了，竟把祭祀的意义限定在生者对死者的“思慕之情”上面。但更值得注意的是“人道”和“鬼事”之对举。同一祭祀，为什么“君子”以为“人道”而“百姓”却以为“鬼事”呢？这当然是因为“君子”相当于雅斯贝尔斯的“哲学家”，已进入“道”世界，而“百姓”则仍停留在巫文化的笼罩之下。荀子之世，巫文化因时君的提倡而在民间大为活跃。《史记·孟子荀卿列传》说：“荀卿嫉浊世之政，亡国乱君相属，不遂大道而营于巫祝，信禨

祥。”司马迁所揭示的历史背景是可信的，我在第四章之末已引《管子·权修》：“上恃龟筮，好用巫医，则鬼神骤祟。”这一段话所反映的是战国晚期齐国的情况。荀子在稷下很久，必曾亲见巫风的复盛，他说“百姓”以祭祀为“鬼事”，确是有感而发。他特别提出“君子”的“人道”与“百姓”的“鬼事”作一鲜明对照，其目的正是要用轴心突破后的哲学性思维来和源远流长的巫文化抗争。如果再回顾一下庄子与巫之间的尖锐斗争（见第四章所引《人间世》和《应帝王》），则当时新旧两大精神阵营互相冲突的形势宛然如在眼前。讨论至此，我又不得不补说一句，前面所论新“天人合一”论的形成诚然是思想史上一件划时代的大事，但是新说却未能完全取代旧说。大体言之，新说在轴心思想各派中发展，而旧说却流行于民间，在长期共存的状态下，两者之间的交涉也是十分重要的。

我说新旧两大系统的“天人合一”共存而互相交涉，这是一个经过考虑的断语。所谓“交涉”主要是指轴心思想家在建构他们的新“天人合一”说之际，一方面全力与旧说争胜，如上文所述，但另一方面却自觉或不自觉地吸取了旧“天人合一”说的某些引人入胜的特色。不过他们并不是直接移用，而是经过提升与改造之后，推陈出新。但在正式讨论这一复杂的交涉过程之前，我必须将先秦几个主要学派所向往的“天人合一”境界勾勒出一个大概，以展示新“天人合一”作为一个精神运动的共同形态及其内在歧异。限于篇幅，下面只能举少数例证，略作说明。孟子说：

> 万物皆备于我矣。反身而诚，乐莫大焉。强恕而行，求仁莫近焉。（《尽心上》）

庄子说：

> 天地与我并生，而万物与我为一。（《齐物论》）

惠施说：

> 泛爱万物，天地一体也。（《庄子·天下》）

孟、庄、惠分别来自儒、道、墨三派，在先秦诸子百家中恰好具有很高的代表性。三家思想各不相同，这是我们都知道的，然而所向往的“合一”的境界却惊人的一致。他们深信“人”和“天地”、“万物”本属“一体”，这便是我在上面所说的“道”—“气”构成的宇宙全体（亦即轴心突破后的“天”）。我为什么能作此断定呢？理由有二：第一，他们相信天地、万物和人同是“气”创生出来的，故可称之为“一体”。第二，天地、万物和人之“并存”显然呈现出一种秩序，即体现一价值系统，故名之为“道”。在这一认识的基础上，轴心思想家复提出进一步的要求：即人必须努力争取并保持与天地、万物处于“合一”的状态，此即“万物皆备于我”或“万物与我为一”之所指。如果改用我在上面建议的语汇表达之，与天地、万物合一即是回到“生命之源”、“价值之源”，或与“气”合一、与“道”合一。至于如何才能达到这一“合一”的精神境界，后面将作讨论，暂且放下。现在我想对以上三家所向往的“合一”境界提出两点观察。

首先，三家的境界虽惊人的一致，却各守其学派的立场，这是很可注意的。孟子强调“万物皆备于我”，是为了实现“诚”、“恕”、

“仁”，即儒家的中心价值；惠施从“天地一体”推出“泛爱万物”，也是要发挥墨家的理想，“泛爱”即是“兼爱”；庄子“天地与我并生，而万物与我为一”则在为“无为”、“放任”的政治、社会思想寻求立论的根据[1]。由此可见，轴心思想家虽以个人的身份寻求新的“天人合一”，但他们所关怀的并不仅止于个人的“得道”（或西方宗教所谓“得救”[“salvation”]），而是通过“天人合一”的精神修炼以建立理想的政治、社会秩序。所以孔子答子路“修己”之问，先说“修己以敬”，再说“修己以安人”，最后则说“修己以安百姓”；分三层说而一层转进一层（《论语·宪问》）。这一观点，《管子·心术下》发挥得更为清楚：

> 执一之君子，执一而不失，能君万物。日月之与同光，天地之与同理。……心安是国安也，心治是国治也。治也者心也，安也者心也。治心在于中，治言出于口，治事加于民。故功作而民从，则百姓治矣。（《内业》也有同一段话，比较简略，末语“百姓治”作“天下治”，可参看。）

文中“执一”之“一”，即是“天人合一”之“一”，所以说“日月之与同光，天地之与同理”。始于个人精神修炼，而归宿于“安百姓”或“治天下”，这是轴心时代新“天人合一”的一个主要特色。所以司马谈论“六家要旨”云：“夫阴阳、儒、墨、名、法、道德，此务为治者也。”（《史记·太史公自序》）这一论断紧紧抓住了先秦思想的基本性质。

---

1 按：惠施是“别墨”，胡适、梁启超、钱穆诸先生都如此说；关于庄子，可看萧公权，《中国政治思想史》（台北：联经出版公司，1982），上册，页185—189。

六家之中，名家好像和“务为治”的关系最疏远，除了“正名”的联想之外。但刘向却告诉我们：“论坚白异同，以为可以治天下。”（《汉书·艺文志》“名家”《毛公九篇》颜师古注引《别录》）这便大大加强了司马谈论断的说服力。不用说，司马谈和刘向是汉代最熟悉先秦学术思想的专家，他们的观察必须受到我们最大限度的重视。

其次，孟、庄、惠三家与天地、万物合一的境界，用西方宗教和哲学的语汇来表述，即是一种“神秘的合一”（“mystical union” or “mystical oneness”）。但西方“神秘的合一”往往指个人与上帝或“最高的神”（“Supreme deity”）的“合一”；此上帝或“最高的神”和人是截然分属两个绝不相同的领域，通常分别称之为“神圣”（sacred）和“凡俗”（profane）。因此对于“个人”，或“个别自我”（“individual self ”）而言，上帝或“至高的神”是一神秘而又威力惊人的“他者”（“The Other ”）。人虽可有与神“合一”的经验，但“合一”的主体是神而不是人，后者并未因此而变成神。所以这种“合一”（“union”）在西方常用结婚来作比喻。不但如此，与神“合一”的神秘经验是极难得到的，修炼极深厚的人也许一生可获致三五次这样的经验，功力稍浅者也许一生仅有一次。而且千辛万苦得来与神合一的妙境，只要求道者热情减退，立刻便从“神圣”领域堕退回“凡俗”世界[1]。从字面上看，“人和神的合一”是和中国“天人合一”最相近的观念，但两者之间的差异如此之大，显然不能相提并论。中国轴心时期的“天人合一”既是回到“生命之源”

1 见 Pierre Hadot, *What is Ancient Philosophy?* translated by Michael Chase（Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press, 2002）, pp. 160–162。

（“气”）和“价值之源”（“道”），即“人”与“天”交接的“终极所在”（“ultimate”），这里便根本不发生“自我”与“他者”互相对峙的问题。所以《中庸》说：“可离非道”、“道不远人”。西方论“神秘的合一”的专家曾提出一种看法，认为宗教上的神秘主义可划分成两大型；一是“有神论的神秘主义”，指人与上帝合一；另一是“一元论的神秘主义”，则指“与一普遍之理认同”（“identity with a universal principle”）。前一型包括犹太教、基督教、伊斯兰教等，而后一型似可将中国轴心突破后的“道”收纳于其中[1]。孟、庄、惠三家作为“神秘主义者”（“mystics”）无疑都认同于“一普遍之理”，他们追求的，不是与“上帝”或“至高之神”的“合一”，而是与“道”的“合一”。这是中国轴心突破的一个最显著的文化特色。

延续与改造——新旧“天人合一”说的交涉

现在让我们进一层追问：为什么上述三家都不约而同地追求与天地、万物“合一”的境界？这便涉及上面提到的前后两系“天人合一”的“交涉”与“互动”问题。旧“天人合一”说是在三代礼乐的发展和演变中逐步形成的，而礼乐传统则一直在巫文化的主宰之下。前面已指出，中国的轴心突破有其独特的历史和文化背景，即春秋以下的“礼坏乐崩”。轴心突破的一个重要前提便是“初次有了哲学家”，他

1 这是根据伍安祖（On-cho Ng）所引 Geoffrey Parrinder, *Mysticism in the World's Religions*（London: Sheldon Press, 1976）。见 On-cho Ng, “Mystical Oneness and Meditational Praxis: Religiousness in Li Yong's（1627—1703）*Confucian Thought*,” in *Journal of Chinese Religions*, No. 22（Fall, 1994）, pp. 78-79。

们站在哲学思维的高度上重新阐释以至改造原有的礼乐传统。孟、庄、惠所从出的儒、道、墨三派恰好出现最早，分别从不同的角度开拓新"天人合一"说，他们在大方向上殊途同归毋宁是极其自然的。在互动的过程中，新"天人合一"作为一个思想系统在实质内容方面超越了旧"天人合一"，关于这一层，以上各章论之已详。但就思维结构与思维模式而言，新旧两大"天人合一"的系统之间则又有一脉相承之处。为了使问题的眉目更为清晰，以下我将从三个层次加以分析。

第一，新"天人合一"在整体结构上脱胎于旧"天人合一"，这是显而易见的。尽管"天"和"人"所指在新旧系统中根本不同，"合一"的方式也截然异致，但"天人合一"作为一个概括性的关键词却同样恰如其分地刻划出轴心突破前后两大阶段中国精神世界的特色。仅此一端，即可见新系统在结构上是旧系统的延续。在这一关联上，我必须提及故友秦家懿（Julia Ching，1934—2001）的相关看法。她推断"天人合一"的想象最初始于远古降神的经验，即人在一种神秘和发狂的精神状态中，感受到"和神合而为一"（"mystic and ecstatic union"）。她进一步指出，这其实即是巫师的经验，特别是作为"群巫之长"的人王（"余一人"）的降神经验。由于这一最早的原始经验留下的印象太深刻了，古人不能忘记，因此在诗歌、神话、礼仪中往往找得到痕迹。不但如此，"天人合一"自孔子以下成为中国哲学（或思想）的一个基调，从先秦到宋、明，与天地、万物为"一体"的意识弥漫在儒、道、释三大系统之中。推源溯始，这一意识也是辗转从"群巫之长"的降神经验中演变出来的[1]。这里有两点值得注意：

1 见 Julia Ching, *Mysticism and Kingship in China*, 特别是pp. xi–xviii; 99–102; 173–180。

其一，“天人合一”的初源在“绝地天通”时期“群巫之长”的降神经验，这一推断是合乎历史实际的，本章开始时所引考古资料已证实了这一点。其二，先秦以来人与天地、万物“一体”的哲学论证也导源于巫的原始经验。这是从不同的角度强调“天人合一”在中国精神史上的贯通性。秦家懿虽然没有以轴心突破划分阶段，但以上两点都间接地但却十分有力地支持了新旧两系在结构上一脉相承的说法。唯一可以商榷的是：这一连续性之所以可能，似乎并非如她所说，是由于后代对于降神的原始经验的深刻记忆，因为这只是一种推测，无从取证。从历史上观察，这毋宁是因为巫文化一直寄托在礼乐传统之中，基本上没有中断过。到了“礼坏乐崩”的时代，中国的轴心突破却又采取了比较温和的方式，对于原有的礼乐进行了重新阐释和改造。我认为正是由于这一独特的历史背景，“天人合一”的结构不但没有遭遇被颠覆的命运，而且还得以比较完整地保存了下来。

第二，在轴心突破以前，“天人合一”完全仰赖巫作中介，以建立“人”、“神”之间的交通管道。但在轴心突破以后，哲学家（或思想家）则必须依靠自己的能力与“道”合一，在这个新系统中，巫已不能发生任何作用了。从表面上看，新旧两系统似乎毫无共同之处。但深一层观察，我们便会发现，这些哲学家（或思想家）在寻求与“天”或“道”“合一”的进程中，同样离不开中介物，不过他们的中介不是“巫”而是自己的“心”。再进一步对他们所描述的有关“心”的种种活动加以检视，我们更会发现：“心”在新“天人合一”中的功能竟和旧“天人合一”中的“巫”有惊人的一致性。我们甚至可以说，“心”即是“巫”转世的后身。

儒家心学大师孟子说：“孔子曰：‘操则存，舍则亡；出入无时，

莫知其乡。’惟心之谓与？”（《孟子·告子上》）孔子原文何所指，今已无法确定，但孟子则借这几句话作为对“心”的活动的一种描述。可知当时人已认为“心”的特色便是流动不居、“神明不测”（朱熹注语）。所以庄子也特用“乘物以游心”（《人间世》）一语来凸显“心”的“出入无时，莫知其乡”。在这一关联上，我们很自然地要把目光转向《庄子》首篇《逍遥游》。篇中“神人”带着明显的巫的色彩，前面已经提到。试读下面关于藐姑射之山“神人”的速写：“不食五谷，吸风饮露。乘云气，御飞龙，而游乎四海之外。”这几句话恰好也可以移用于巫（萨满）的身上。萨满在修行时期是不饮不食的，无论是在西伯利亚或南美都是如此[1]。又据布里亚特人（Buryats，在西伯利亚南部）的传说，“第一个萨满”（“First Shaman”）是天神创造出来的，因此具有极大的神通。他可以乘马在云中飞腾，也可以变幻为种种形相，制造出后代萨满所不可能效法的种种奇迹。但因为“第一个萨满”后来狂妄自大，竟欲和天神一较高下，天神一怒之下削减了他的神通[2]。这“第一个萨满”和藐姑射之山的“神人”岂不是十分相似吗？但《逍遥游》字面上说的是“神人”，实际则指“心”而言。关于这一点，支遁（道林）《逍遥论》说得最明白：“夫逍遥者，明至人之心也。”（《世说新语·文学》“庄子《逍遥篇》”注所引。）我们都知道，庄子“寓言十九”，“神人”便是一种“寓言”，寄托着“心”或“精神”的意思。（《淮南子·精神训》：“故心者，形之主也；而神者，心之宝也。”）《庄子·刻意》篇说：“精神四达并流，无所不极，上际

---

1 Mircea Eliade, *Shamanism*, pp. 43 and 84.

2 Mircea Eliade, *A History of Religious Ideas*, vol. 3: *From Muhammad to the Age of Reforms* (Chicago: University of Chicago Press, 1985), pp. 15–16.

于天，下蟠于地。”这是庄子后学论“养神之道”，恰可证《逍遥游》的“神人”即“心”或“精神”的“寓言”。这一化“巫”为“心”的运动当时遍及各家，并不限于庄子一派，让我再举《管子·内业》为例：“正心在中，万物得度。……一言之解，上察于天，下极于地，蟠满九州。”这几句话和上引《刻意》语不但意思互通，而且语言也十分接近。

但是更有趣的是旧“天人合一”中降神的活动也在经过境界提升和改造之后，转化为新“天人合一”的一个重要组成部分。在第四章中，我已引《九歌》及后世注释，说明巫必沐浴自净，以待神降于身。这是旧系统下，“天人合一”的最高阶段。同时我也引了庄子“心斋”和《管子·内业》“精气之极”诸例，以说明轴心思想家怎样用一套新的哲学概念以取代“巫”的中介功能。这是强调新系统克服旧系统的限制而开辟了中国思想史。从这一方面着眼，中国的轴心突破可以视为与巫传统的破裂。现在我要将讨论的重点移向另一方面，即新系统怎样在结构上延续着旧系统而来，但却推陈出新，“化腐朽为神奇”，这正是所谓一体的两面。试举一二例以显示这一转化过程。

《管子·心术上》：“虚其欲，神将入舍；扫除不洁，神乃留处。”这句话初看明明是描述降神的场面，因为表面上全袭用了旧“天人合一”的语言。《庄子·人间世》“鬼神将来舍”一语，成玄英疏云“鬼神冥附而舍止”，可证“神将入舍”确是从旧系统中移借过来的。但我们可以肯定地说此处“神”字并非指“鬼神”而言，因为下面谈到“心”如何得“道”时说：“去欲则宣，宣则静矣。（旧注：‘宣，通也；去欲则虚自行，故通而静。’）静则精，精则独立矣。独则明，明则神矣。神者，至贵也。故馆不辟除，则贵人不舍焉。故曰：不洁则神不

处。”这一段解说完全证明了“神将入舍”、“神乃留处”的“神”是内心修养得来的“精神”之“神”，而不是“鬼神”之“神”。《心术》篇作者似乎故意用降神的语言来吸引人，但已暗中改变了“神”的涵义。事实上这里的“神”即是“道”。“道”是流行在宇宙之中的精神实体，人通过“心”的中介求“道”，而有所得，此“道”便长驻“心”中，故可以称之为“德”（“得”），也可称之为“精”或“神”，下面将再作说明。所以我认为《心术》篇“神将入舍”那句话最能使我们看清楚新系统的“心”“道”合一是怎样从旧系统的降神信仰中移形换位而来的：“道”以“心”为“舍”，显然脱胎于巫术中“鬼神将来舍”；人必须扫除“心”中一切不洁的嗜欲以使“道”来长期留处，则模拟自巫师沐浴、华服、敷香以接引天神来附体。经过以上的分析，新“天人合一”在思维结构和思维模式上从旧“天人合一”转化而来，便无所遁形了。很明显的，降神是巫文化中最有号召力的一种活动，又长期以来与礼乐传统结合在一起，轴心突破后的思想家虽开辟了新的精神境界，却仍然沿用了巫的思维模型，这是不足惊诧的。

下面让我再引一二资料，与《心术上》互相印证。首先要提到《管子·内业》。此篇中“非鬼神之力，精气之极”之说我已在第四章中作了分析，不过所强调的是轴心思想家怎样靠自己修炼所得的“精气”以取代巫师所依仗的“鬼神之力”。但是如果从相反的方向观察，《内业》篇的“精气”也同样是从巫术中的“鬼神”移形换位而来，与《心术上》的思路是一致的。但《内业》篇中尚有其他文字流露出从巫转入哲学思维的明显痕迹，如“心静气理，道乃可止”、“修心静音（‘音’或是‘意’之讹），道乃可得”。这两句话同是肯定“心”必经修炼才能引进“道”来。更值得重视的是下面一段：“定心在中，耳目聪

明，四枝坚固，可以为精舍。精也者，气之精者也。”这也非常可能是从降神信仰中变化而来。神所附的身体应该是很健康的——“耳目聪明，四枝坚固”，所以《内业》作者也想象一个健康的“心”——“定心在中”——才是适于“精”来居留的所在。我认为这几句话和《心术上》“神将入舍”一节恰好互相补充、互相加强。其中唯一不同之处是《内业》以“精”代“神”，并特别使用了“精舍”一词。但无论是“精”还是“神”，其实都是“道”的别称。《韩非子·扬权》：“故去喜、去恶，虚心以为道舍。”日本学者太田方引《管子·心术上》“虚其欲，神将入舍；扫除不洁，神乃留处”为注释，可证他以“神”和“道”在此是名异而实同[1]。根据同一理由，《内业》的“精舍”和《扬权》的“道舍”也当作如是观。

大体而言，自公元前4世纪以来，新“天人合一”作为一个哲学命题已趋于定型，其普遍的形式可以概括为一句话：“心”与“道”的合一。无论是孟子的“尽心”、“知性”、“知天”和养“浩然之气”或庄子的“唯道集虚，虚者心斋”，分析到最后都可以容纳在这一普遍形式之中。荀子《解蔽》篇说：“人何以知道？曰：心。心何以知？虚壹而静。”这显然也是“心”、“道”合一的另一表现方式。最近发现的郭店楚简也同样对这一“合一”的方式提供了有力的印证。限于篇幅，下面姑举二例。其一，《性自命出》篇说：“道者，群物之道。凡道，心术为主。道四术，唯人道为可道也。”笺释者即用上引荀子《解蔽》

1 陈奇猷校注，《韩非子集释》（上海：上海人民出版社，1974），上册，页137，注66引。关于《内业》、《心术》诸篇中“神”与“道”以及其他相关的名词和意义，可参看柴田清繼，《“管子”四篇における神と道》，《日本中國學會報》卷三六（1984），页12—24。

篇语与之相证发，这是很正确的理解[1]。其二，《五行》篇说：

> 仁形于内谓之德之行，不形于内谓之行。义形于内谓之德之行，不形于内谓之行。礼形于内谓之德之行，不形于内谓之行。智形于内谓之德之行，不形于内谓之行。圣形于内谓之德之行，不形于内谓之行。德之行五，和谓之德；四行和谓之善。善，人道也。德，天道也。

这一段讨论仁、义、礼、智、圣“五行”，分别以“形于内”和“不形于内”排列，前者称之为“德之行”，后者仅称之为“行”。最后则归结为“善”和“德”、“天道”和“人道”的对照。这段文字刊布以来，曾引起很多的争辩，至今仍莫衷一是，这里自然不是展开讨论的地方。但庞朴在《天人三式——郭店楚简所见天人关系试说》中引之以为“天人合一”的论据，却是很值得注意的。他解仁、义、礼、智、圣的“形于内”说：

> “仁形于内谓之德之行”……其中，仁形于内的“内”，指的是人的内心；而“形”于内则意味着，在此之前，仁是无形的，或者说，是形而上的。（中略）其他“义”、“礼”、“智”、“圣”四句，与此一律。此五种形于人心的“德之行”和合起来，统称之曰德。这个德，从“人”这一方面看，是人对天道的“得”，得天道于人心，所以叫做“德”；若从“天”那一方面看，则是天道在人心中找到了自己的形

1　见刘昕岚，《郭店楚简〈性自命出〉篇笺释》，收在武汉大学中国文化研究院编，《郭店楚简国际学术研讨会论文集》（武汉：湖北人民出版社，2000），页335。

式，通过人心将自己最终完成；所以说："德，天道也。"[1]

我认为这里提出的解释是合理的，把"道"和"心"的"合一"从"天"和"人"两个相反的角度都讲到了。不但如此，《五行》篇论"德"与"天道"之间的关系也可以在《管子·心术上》中找到回响。试读以下几句话：

> 德者，道之舍……故德者，得也；得也者，其谓所得以然也。（旧注："得道之精而然。"）以无为之谓道，舍之之谓德。（旧注："道之所舍之谓德也。"）故道之与德无间。（旧注："道德同体，而无外内先后之异，故曰无间。"）故言之者不别也。

我反复推究这段文字，最后不能不承认，其中"道"与"德"的关系和《五行》篇极为相近。成为"道之舍"的"德"其实便是"形于内"的"天道"。"德者，得也"一语则是对"德"字给予一个确定的界说：人"得道之精"于"心"，故谓之"德"。因此，所谓"德者道之舍"不过是借用巫的语言（"鬼神来舍"）来表达"心""道"合一的观念，并赋予它以一种想象的具体形式而已。这里的"舍"字只能读为一种"隐喻"（"metaphor"），绝不能当真以为"道"和"德"即是住客与房舍的关系。理解了这一点，我们才会进一步懂得作者为什么接下来又说："故道之与德无间"这句话。旧注说："道德同体，而无外内先后

---

1 庞朴，《天人三式——郭店楚简所见天人关系试说》，《郭店楚简国际学术研讨会论文集》，页32—33。关于《五行》篇的种种争论，可参看梁涛，《郭店竹简与思孟学派》（北京：中国人民大学出版社，2008），第四章，特别是页184—207。

之异，故曰无间。”此注很精到，点出了“道”和“德”是一体的两面：从“天”的方面看，是“道”；从“人”的方面看，则是“德”。“道之与德无间”一语则将“心道合一”或“天人合一”的意思生动地表达了出来。这岂不是和《五行》篇“德，天道也”那句话完全一致吗？

上面我援引了各家文本以说明轴心时代中国精神史上若干重要的变化，如“心”取代“巫”的中介功能，如“心”、“道”合一的构想取代人、神沟通的信仰。这些变化在各家各派中都可以得到印证，因此构成了一种共同的历史动向。为了进一步证实这一动向的客观存在，下面我即转入最后层次的分析，展示新“天人合一”的系统怎样在思维结构和思维模式上从旧系统中推演而出。

“治气养心之术”的演变

第三，中国轴心突破以后各派思想都同样强调精神修养，这是一个极引人注目的现象。孔子论“修己以敬”（《论语·宪问》）是一篇较早的精神修养论，他深信“修己”的政治社会功效最后可以扩展到天下大治，使所有老百姓都得到安乐。他又说道：“德之不修，学之不讲……是吾忧也。”（《述而》）可知在他的施教规划中，“修德”还排在“讲学”之前，所以“德行”是孔门四科之首。至于《论语》中到处都是“修己”或“修德”的言行，那就更不用多说了。精神修养到了孟子的手上发展得更深入了。他的“养吾浩然之气”和“尽心”等议论，前面早已论及，其划时代的意义留待下面再说。先秦儒家最后一位大师荀况则有专文论《修身》，且在《荀子》占第二篇的地位，这似乎是儒家正式用“修身”这一专词来指称精神修养。稍后出现的《大

学》说："自天子以至于庶人，一是皆以修身为本。"这句话显然扩大了"修身"的社会基础，把它变成了一个普遍性的价值。但《大学》此说是从荀子思想中推演出来的，《君道》篇"臣下百吏至于庶人莫不修己而后敢安正"一语便是很明显的证据。

但精神修养并不是儒家所独有。《墨子》第二篇《修身》即使是后世附入，但至少表示墨家同样重视修身。不但如此，从"近以修身"（《非儒下》）、"修其身"（《贵义》）这一类的用语中，我们也可窥见这两个字是墨家的常谈。此外先秦还有一篇题为《修身》的文字，原收在《管子》一书中（第六十一，杂篇十二），可惜早已失去了。但前引《管子》中《心术》、《内业》等篇事实上也是直接讨论精神修养的。如果把材料扩大到最近发现的简牍，如郭店楚墓竹简，情形便更为清楚了。郭店竹简包括儒家和道家的文本，几乎都和精神修养有关。其中《性自命出》尤其受到研究者的注目，因为它的讨论比较深入而复杂，如下篇"闻道反己，修身者也"和"修身近至仁"等提法，都值得进一步探讨。又如《老子》（简乙）有"修之身，其德乃真"的说法，也与传世本不同。这里我不过略举一二例以显示"修身"在郭店简中的重要性而已，但不可能也不必要展开更详细的分析。上面我曾说：先秦各思想流派都从自身的立场上发展出关于精神修养的观点，郭店竹简在这一方面为我们提供了有力的支持[1]。

---

1 关于郭店竹简讨论精神修养的大体情况，可参看丁四新，《郭店楚墓竹简思想研究》（北京：东方出版社，2000），页308—320。这里我要补充说明，对于郭店竹简的年代，我不敢接受这是"孔孟之间"的结论。从思想内容上看，我认为这些作品似当在孟子之后。关于竹简所从出的郭店一号墓年代，主流意见似乎认为在公元前4世纪末至前3世纪初，但论据曲折而薄弱。另一种意见则认为墓葬年代在公元前278至前227年之间，其说比较有说服力。见王葆玹，《试论郭店楚简各篇的撰作时代及其背景》，

现在我要把精神修养的兴起和"天人合一"新旧两个系统的转移联系起来，略作推论。提到精神修养，我们往往首先联想到道德修养，这是因为长期以来受到儒家的影响。上面既已证实精神修养为各思想流派所共有，则它的运作自然遍及于人文领域的全部，不可能仅限于道德一隅。试以孟子和庄子两家为例，他们虽同样重视精神修养，但所采用的修养方法各具特色，所追求的精神境界也迥然有别：孟子开拓的是道德领域，庄子则指向艺术境界[1]。这里我必须对精神修养的性质作一次根本的澄清。我要着重地指出，精神修养（无论称之为"修身"、"修己"或其他名目）只是一种方法，在价值上是中立的。但精神修养之为方法与一般所谓治学方法或思维方法不属于同一范畴，后者是纯理性的产品，前者则包含了超理性的成分。"超理性"为什么会介入精神修养呢？这是因为精神修养是导致"心"、"道"合一的唯一途径；而怎样将流行于宇宙之间的精神实有——"道"——引入"心"中，则不是理性所能单独完成的。前面第四章我曾引过《管子·内业》一段话，其中有几句值得重引于下，以说明"理性"与"超理性"的分野：

> 思之思之，又重思之。思之而不通，鬼神将通之；非鬼神之力也，精气之极也。

《中国哲学》，第二十辑（沈阳：辽宁教育出版社，1999），页366—389；王葆玹，《郭店楚简的时代及其与子思学派的关系》，《郭店楚简国际学术研讨会论文集》，页644—649。

1 关于这一对比，详见钱穆，《比论孟庄两家论人生修养》，收在《庄老通辨》（《钱宾四先生全集》本，第七册[台北：联经出版公司，1998]），页329—353。

这里的“思之”是指理性的部分，但理性有时而穷，根据当时一般的信仰，必须靠“鬼神”相助。由于“鬼神”是巫的说法，轴心思想家已弃之不顾，于是赶紧下一转语：“非鬼神之力也，精气之极也。”如何修养“精气”而至其“极”，便是我所说的“超理性”的部分了。关于精神修养和“气”的关系，上面所论已多，如孟子养“浩然之气”、庄子“唯道集虚”、《内业》“心静气理，道乃可止”等等都是显例。综合各家的讨论，我认为荀子《修身》篇中“治气养心之术”一语可以看作是精神修养的最精确的界说。我在上面断言精神修养是一种方法，其根据便在这六个字。然而，以巫为中介而通向鬼神世界的方法，又怎样为以“心”为中介而通向“道”世界的方法所取代的呢？下面让我试作一点推测。

首先我要请读者回顾一下本章前引《周礼》有关“神士”的讨论。孙诒让的考证指出，“神士”即巫，而他们所习之“艺”则专指“事神”的“技能”而言。这是一个很重要的发现，使我们确知巫早已在礼乐传统中建立起一套系统的“事神”方法。不仅如此，孙诒让又考出，《周礼》的“巫恒”是巫社群的活动场所及老一辈巫师的住处，随时备巫官咨询。我们由此可以推断，这一套“事神”的“技能”或方法大概是在“巫恒”中代代相传并逐步发展出来的。巫师作为一个群体之所以能在礼乐传统中维持着长期的主宰地位，主要便靠这一套“事神”的方法。轴心时代思想家对于这一历史背景自然有深切的认识，因此他们自始便致力于创建一套精神修养的方法，其终极目的则是超越并取代巫术在精神世界的霸权。我们都知道，巫术是以人神之间的中介为号召的，所“事”之“神”，无论是“上帝”或“在帝左右”的“先王”、“先公”，都明显地具有人格神的性质。轴

心思想家所追求的“道”虽也是流行在宇宙中的精神实有，却全无人格神的意味。所以尽管各派修养方法之间存在着具体的分歧，但是都可以概括在“治气养心之术”一语之内，而与“事神”的“技能”截然异趣。

根据以上的认识，则“治气养心之术”的兴起和发展也是“天人合一”从旧系统转变为新系统的进程中一个必有的环节：就实质内容而言，“治气养心”作为精神修养的方法不但超越了而且也扬弃了“事神”的“技能”；但就各派思想家不约而同地致力于方法或“技能”的建立与发展而言，他们的“心”、“道”合一则仍然延续了人神合一的结构与模式。

由于巫师“事神”的“技能”未能完整地保存下来，今天我们已无法重建它和“治气养心”之间的互动关系。但若在相关文本的字里行间作较深入的侦察，我们却有理由相信：二者之间是有过交涉的。“治气养心”作为精神修养的方法虽是轴心思想家共同发展出来的，但其中包含了新旧两种成分。“养心”可以说是轴心突破以后的新事物，关于这一点前面已有很多的讨论，不必再说了。但“治气”则起源颇早，并非轴心思想家所首创。殷、周甲骨和金文关于“气”的材料太少，又多歧义，只能暂置不论。不过甲骨文中有关“风”的记载往往牵涉到“巫”，显示巫有呼风唤雨的法力。风是气的流动，因此有人主张这是“气”和“巫”有关的间接证据。《庄子·天道》中关于雨、风从何而起之问，作答者竟是巫咸祒，更对这一推断有助证的作用[1]。最值得重视的是一篇所谓《行气玉铭》（罗振玉《三代

1　见前川捷三，《甲骨文·金文に見える気》，收在前引《気の思想》，页13—29。

吉金文存》卷二〇误玉器为铜器，所以目录题作“剑珌”）。铭文共四十五字，讲的正是真气在人体内如何运行的方法，最后归结为“顺则生，逆则死”。这是关于所谓“气功”的最早的一篇文字，所以从1930年代末到今天，研究的论文多至不可胜数，这里既不可能也不必一一涉及。将铭文和诸家考释合起来读，我们可以肯定这并不是轴心思想家建立学说之作，而毋宁与马王堆帛书《导引图》属于同一类的作品。《庄子·刻意》云：“吹呴呼吸，吐故纳新，熊经鸟申，为寿而已矣；此导引之士、养形之人、彭祖寿考者之所好也。”（亦见《淮南子·精神训》）这一描述最适用于《行气玉铭》。诸家对于铭文年代，意见不一致，但相差也不甚远，大概可以定为公元前4世纪中叶前后[1]。总之，《行气玉铭》证实了“行气”作为一种延年益寿的功夫是独立发展起来的，而且很早便已开始流行，“导引之士”、“养形之人”固然特别重视它，各派思想家也将它和“养心”结合在一起，转化为精神修养（“修身”）的主要方法。现代研究者都称赞铭文掌握了气功的原理，文字的表达方式也十分精到，有人甚至用“艺进于道”、“神乎技矣”等夸张语言来形容这四十五个字的铭文[2]。

这便说明，此铭是“行气”技能发展得十分圆熟之后的作品，则“行气”功夫在中国起源之古老，可想而知。“行气”既源远流长，又传布极广，它和巫文化之间有没有发生过交涉呢？由于史料的缺乏，

---

1 有关文献太多，不能遍举，请参阅下面三篇较近的论文：①陈邦怀，《战国〈行气玉铭〉考释》，《古文字研究》，第七辑（北京：中华书局，1982），页187—193。②汤余惠，《玉行气铭》，收在《战国铭文选》（长春：吉林大学出版社，1993），页193—195。③张道升，《〈行气玉铭〉古文字研究述评及新解》，《社会科学论坛》2007年第8期，页202—205。以上三文承黄进兴先生代为检出，附此志谢。

2 于省吾，《双剑誃吉金文选》（北京：中华书局，1998），页385—386。

直接的证据尚未出现，但有两条线索很可注意：第一，李零指出，古书中偶见“巫彭”一名，特别以擅长延寿和医术著称，其人可断为传说中的“老彭”，而且极可能是商代的巫贤。如此说可信，则“行气”养生或即巫文化的一个组成部分[1]。第二，《庄子·大宗师》中所谓“古之真人”却很有启示性。《大宗师》描写“真人”最神奇的本领是“登高不栗，入水不濡，入火不热”。这三项恰好是巫的特征：“登高不栗”即是《逍遥游》中“神人”的“乘云气，御飞龙”，上面已交代过了；“入水不濡，入火不热”也是世界各地萨满在训练阶段中必经的考验[2]。不但如此，庄子在《齐物论》中更把“真人”、“神人”的神通合起来用在“至人”的身上，所以说：“至人神矣！大泽焚，而不能热；河汉冱，而不能寒；疾雷破山、风振海，而不能惊。若然者，乘云气，骑日月，而游乎四海之外。”可见无论是“真人”、“神人”或“至人”，庄子都是以远古的巫为原型而想象出来的。庄子的“真人”观念对于后世方士产生了极大的影响。卢生对秦始皇说：“真人者，入水不濡，入火不爇，陵云气，与天地久长。”（《史记·秦始皇本纪》三十五年条）我相信方士们正因为熟悉巫的形象，所以才接受了庄子关于“真人”的描写。“古之真人”的原型是巫既得论定，《大宗师》中关于“真人”另一特征的描述便特别值得注意了：“古之真人……其息深深。真人之息以踵，众人之息以喉。屈服者，其嗌言若哇。”这一段特写告诉我们：“真人”在“行气”的技术层面是具有特殊造诣的。我们虽然不能径以“寓言”为事实，然而不妨把它看作一个暗示，即“行气”很可能也是古代巫文化的技能之一。更可玩味的是，“真人”

1　见李零，《中国方术续考》，页50—51。

2　见 Mircea Eliade, *Shamanism*, pp. 112-113; 335。

的“行气”也走进了医经之中。《黄帝内经·素问》卷一《上古天真论》云：

> 黄帝曰：“余闻上古有真人者，提挈天地，把握阴阳，呼吸精气，独立守神，肌肉若一，故能寿敝天地，无有终时。”

这里我再一次看到“行气”是古之“真人”的基本训练的一个重要部分。我们若进一步把医经中的记载和“巫医”的传统联系起来，则将上引各文本中的“古之真人”看作“巫”的投影，应该是一个顺理成章的推论。

与古希腊轴心突破的对照

最后，让我比较一下希腊哲学的起源和中国的轴心突破，以加深我们对于“天人合一”从旧系统转变到新系统的理解。首先必须提到的便是希腊哲学的出现和萨满教背景的问题。如所周知，道慈（E.R. Dodds）在1951年的名著*The Greeks and the Irrational*中，根据专家的研究，正式提出希腊哲学源出萨满的假说，并且很快地引起了学术界的热烈反响。依照当时的一般看法，公元前7世纪由于黑海对希腊贸易与殖民的开放，萨满教辗转传到希腊，开始在思想上发生影响。早期哲学家如毕达哥拉斯（Pythagoras，公元前572—前497）、恩培多克勒（Empedocles，公元前490—前430）等都曾受过萨满文化的洗礼，以致使希腊思想的基调为之一变。最明显的莫过于灵魂（soul）观的转变。在公元前5世纪以前，希腊人认为灵魂和身体之间的关系是彼

此相安的。但是从这时开始，不少哲学家倾向于相信灵魂和身体互相冲突：灵魂具有神性，身体则充满着不洁的欲念，所以只有在身体死亡后灵魂才能获得解放。由于灵魂观改变了，其他许多哲学上的变化也随之而来。道慈断定这一大转变是在萨满文化的影响之下发生的[1]。六十年来道慈这一著名的假说（hypothesis）虽受到种种质疑，但支持此假说的专题研究也不断出现。撇开细节的修订不谈，大体而论，萨满文化曾流行于古希腊并与哲学思想之间有过互动，似乎是一个难以否定的事实。专家之间的争论多在程度之异而已[2]。

正如巫文化构成中国先秦诸子兴起的背景一样，现在我们看到，希腊哲学的"史前史"（"prehistory"）也包含了萨满文化的背景。这是双方可以互相比较的根据所在。但这里有必要说明我对于萨满文化的理解。我并不无条件地接受所谓"传播说"（"diffusionism"），即假定萨满教起源于西伯利亚地区，然后传播到世界各地。这是因为传播说，特别在远古时代，往往只是一种推测，缺乏可信的证据。希腊便是一个明显的例子：公元前5世纪以下

1 详论见E.R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, Chapter 5 "The Greek Shamans and the Origin of Puritanism"。

2 例如在英、美方面，Jan Bremmer, *The Early Greek Concept of the Soul*（Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1983）反驳道慈的萨满影响说。但其后 Peter Kingsley, *Ancient Philosophy, Mystery, and Magic: Empedocles and Pythagorean Tradition*（Oxford: Clarendon Press, 1995）和Carlo Ginzburg, *Ecstasies: Deciphering the Witches' Sabbath*（translated by Raymond Rosenthal; New York: Pantheon Books, 1991）两书则支持道慈之说。对以上三书的介绍，见 Michael J. Puett, *To Become a God: Cosmology, Sacrifice, and Self-Divinization in Early China*（Cambridge, Mass. and London: Harvard University Asia Center, 2002），p. 84。至于欧洲大陆方面，可看 Pierre Hadot, *What is Ancient Philosophy?* pp. 180–185 所引几位法国名家如 Jean-Pierre Vernant, Henri Joly, Roberte Hamayon 等人的意见。

萨满式活动的存在是可以肯定的，但萨满文化究竟如何传来？通过什么渠道传来？至今仍在争议中。我毋宁相信初民的宗教想象力不谋而合的可能性是很高的，不同民族都可以发展出近于萨满式的观念。根据同样的理由，我也不敢断定中国的巫是不是和其他地区的萨满同源，即由域外传播进来的。在缺乏证据的情况下，对于这个无法解决的历史问题，我只有采取存而不论的态度。我现在仅能肯定，中国的“巫”和希腊的“萨满”在功能上是很相似的，即同为人的世界和鬼神世界之间的中介者。这一点已足够成为比较的基础，至于“巫”和“萨满”的起源问题在这一比较研究中反而是无足轻重的。这里且举灵魂观的例子以阐明我的论点。早在五六十年前英国古典研究名家翁念斯（Richard Broxton Onians）便对中国和希腊罗马的灵魂观作过一次初步比较，并肯定中国的“魂气”（“aerial soul”）和西方古典灵魂的观念是基本上一致的[1]。但翁氏的比较写在萨满假说流行之前，所以他没有涉及萨满的影响问题。萨满假说既受普遍的注意以后，希腊的灵魂观具有两个公认的重要特色：第一，灵魂与身体是二元的，身体死亡后灵魂便离之而去，毕达哥拉斯的灵魂转世说尤足为证。第二，灵魂离开身体并不仅限于死后，生前也同样可以发生。当时人并以为睡时有梦即是灵魂离体的结果。至于萨满，由于具有特殊的技能，则可以随时使灵魂离开身体，如飞鸟一样地远游，甚

1 见 Richard Broxton Onians, *The Origins of European Thought about the Body, the Mind, the Soul, the World, Time, and Fate: New Interpretations of Greek, Roman and Kindred Evidence also of some Basic Jewish and Christian Beliefs*（Cambridge: Cambridge University Press, 2nd edition, 1954）, pp. 520–530 and “Preface to the Second Edition,” p. xviii。

至传说同一人的灵魂能够“在不同的地方出现”（“bilocation”）[1]。有趣的是这两个特点也恰好在中国轴心时代的灵魂观中找得到。据《礼记·檀弓下》，公元前515年吴国季札在其子的葬礼上谈到死亡问题时说：“骨肉归复于土，命也。若魂气则无不之也，无不之也。”这显然是以身体和灵魂为二元，死后则“魂气”自行离去而“无不之也”。至于生前灵魂离体远游，公元前3世纪《楚辞·招魂》可以为证，巫阳奉天帝之命而招者明明是出游而流连忘返的生魂。《楚辞·九章》中关于生魂离体的描写，随处可遇，如“羌灵魂之欲归兮，何须臾而忘反”（《哀郢》）及“惟郢路之辽远兮，魂一夕而九逝”（《抽思》），都是很生动的例子[2]。希腊的灵魂观与萨满有关，中国则与巫有关，这一对照是十分鲜明的。

曲终奏雅，让我将希腊从宗教转上哲学与中国从礼乐传统变为诸子学作一比较。关于后者的转变历程，本章已作了较详细的追溯。但为了便于比较，这里有必要作一最简单的概括：先秦诸子最初都是从礼乐传统中奋斗出来的，因此一方面深受其中巫文化的影响，另一方面则力求突破巫的格局，以新“天人合一”的系统（即个人本位的“心”与“道”合一）取代旧“天人合一”的系统（即集体本位的“人”与“神”合一）。此中关键则在精神修养的技能方面。巫为了获得“事神”的法力，发展出一套技能（相当于萨满的“techniques”），如“行气”便是其中极重要的一项。先秦诸子的精神修养也以巫的技能为始点，但进行了重大的改进，把原来“事神”的技能转化为“求道”的技能。上面所谓“精神修养”在先秦诸子笔下则称之为“修身”；

1 见E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, p.141。

2 参看钱锺书，《管锥编》（北京：中华书局，1979），第二册，页633。

当时儒、墨、道各派无不以“修身”为“求道”的不二法门。什么是“修身”呢?荀子曾给了一个相当精确的界说——“治气养心之术”。这六个字透露出“修身”作为精神修养的方法(“术”)是“治气”加上“养心”;“治气”是自古以来巫所习用的技能,“养心”则是诸子为“求道”而发展出来的新方法。“心之官则思”(孟子语),这就表示理性思维在精神世界中逐渐取得了主导的地位。此所以《管子·内业》篇特别强调“思之思之,又重思之也”。遍考当时文本,我们可以清楚地看到,诸子(如孟子、庄子、惠施)的“治气养心之术”虽大体相近,却在成分、组合和运作方面各有微妙的差异。其所以如此则是因为各派的“修身”方法是为各不相同的思想体系的需要而特别设计的。中国系统的思想史便是在这一情况下正式揭开了序幕。

以中国的历程为参照系统,让我们略略检视一下希腊的情形。道慈在他的名著中曾一再强调“精神锻炼”(“askēsis” 或“spiritual exercises”)在希腊哲学史上占据了很重要的地位,而其最早的源头则在“萨满传统”(“shamanistic tradition”)[1]。亚都(Pierre Hadot, 1922—2010)在《何谓古代哲学?》(*What Is Ancient Philosophy?*)中对于“精神锻炼”的问题更作了深入而广泛的讨论。由于它的性质和功能与中国的“修身”恰好相当,所以我决定将比较的焦距集中在“精神锻炼”上面。希腊的“askēsis”包括许多“技能”(“techniques”)如节食、禁睡眠、抗寒热、控制呼吸等等,很像中国的“辟谷”、“焚不能热”、“冱不能寒”之类。其中最值得注意的一项技能便是“控制呼吸”(“controlling the breath”),因为它事实

1 E.R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, pp. 150; 154.

上与中国的"行气"或"治气"根本是一回事。前面已指出古代希腊人以灵魂是"气"("breath"),平常散布在人身各处。但或因死亡而转世,或因远游而离体,这时散处身体各部门的灵魂必须重新凝聚起来,成一整体,此即所谓"集中灵魂"("concentrating soul")。所以希腊"控制呼吸"和中国的"行气"(或"治气")可谓异曲而同工。"精神锻炼"的种种技能最早与萨满有关,这一点大致上已得到多数专家的承认,分歧也仅在程度的多少而已。即使谨慎的人如维尔南(Jean-Pierre Vernant, 1914—2007)也认为有关"控制呼吸"的技能应该放在萨满传统的脉络中去认识[1]。公元前5世纪以来,"精神锻炼"则从萨满转入哲学家之手并获得推陈出新的转化,终于引出希腊哲学史上空前辉煌的发展。这恰可与先秦诸子通过"修身"而求道的历程相比观。关于希腊哲学家怎样将萨满传统中的"精神锻炼"提升到思想的层次,使之为哲学的理想服务,亚都在他的专书中言之甚详。下面但就其可与中国相印证者,选取三点,供读者参考。

第一,自"萨满假说"流行以来,为之推波助澜者大有其人。其中最极端者如裘理(Henri Joly)甚至宣称:"苏格拉底为最后一位萨满和最早一位哲学家,这在今天已是一个人类学上被接受的真理了。"("That Socrates was the last shaman and the first philosopher is now an anthropologically accepted truth.")亚都对这一观点深表怀疑。他认为即使在起源时与"萨满有关",但进入哲学史以后,"精神锻炼"的性质及功能与"萨满礼仪"("shamanic rituals")之间已没有任何共同之处。相反的,这些"精神锻炼"是最早一批哲学

1 Pierre Hadot, *What is Ancient Philosophy*? p. 181.

家（包括Sophists和Socrates）为了响应“理性控制的严格需要”（“a rigorous need for rational control”）而发展出来的[1]。反观中国轴心时代诸子“修身”以“求道”，突出了“心”的功能，为理性思维开辟了大道，恰好与希腊的历程相映成趣。亚都坚持哲学史上的“精神锻炼”绝不能与萨满混为一谈，他甚至将哲学家所运用的askēsis译作“哲学锻炼”（“philosophical exercises”），并进一步指出，它的作用在于强化灵魂，使人在精神上自我转化，不断上升[2]。这也是我为什么坚持“天人合一”必须划分为前后两大阶段。巫的“事神”技能绝不能和诸子“治气养心之术”相提并论。正如苏格拉底不是萨满一样，先秦诸子自孔子以下也没有任何一人可以称之为巫，虽然他们都经历过一段与巫文化相交涉的背景。

第二，正如中国各派轴心思想家都发展了一套“修身”方法以建立他们关于“道”的独特构想一样，希腊的不同哲学流派也各取不同的苦修方式（即“精神锻炼”或“askēsis”）以实现其特有的哲学理想。根据亚都的观察，希腊、罗马的古典哲学并不是理论空谈或不着实际的思辨，而是要求即知即行，每一家哲学即是一种生活方式的选择。因此他终于认识到古代西方哲学的取向竟和东方（特别是中国）的想法十分接近，如果借用王阳明的语言，即所谓“知而不行，只是未知”。（亚都的说法则是：“Practical reason takes primacy over theoretical reason.”“实践理性优先于理论理性。”[3]）为了说明“精神锻炼”（askēsis）与哲学宗旨之间的互相关联，他举了不少实例：如

1 Pierre Hadot, *What is Ancient Philosoply*? p. 182.

2 Ibid., pp. 188–189.

3 Ibid., pp. 272–279.

柏拉图派的理想是提高精神生活，消除感官享乐，所以它采取的“精神锻炼”主要是少食不眠以弱化身体而使物欲不起。如“犬儒学派”（“The Cynics”）悬“德性”（“virtue”）自足为终极目的，因此强调独立精神与坚韧努力的培养，其“精神锻炼”则包括两部分：积极方面是忍受饥寒、侮辱，消极方面是摒除一切奢侈、舒适以及文明带来的奇技淫巧。又如“怀疑派”（“Pyrronists”），认为人的理性不能深入事物的内在本质，只能触及表象，因此善恶是非是难以遽下判断的。相应于这一极端怀疑的态度，这一派在“精神锻炼”上则教人对一切外在事物都看作无足轻重，因为只有如此，人才能得到并保持内心的宁静。同样的例子也见于轴心时代的中国，如孟子和庄子的精神境界不同，而“治气养心之术”也各擅胜场，见上文。

第三，“精神锻炼”的主要功能在于使人不断提高自己的精神境界，既如上述，那么这种自我内在转化究竟采取何种方式呢？亚都特别指出两条似相反而实相成的道路：一条是内向的，即“集中于自我与良知的省察”（“concentration on the self and the examination of the conscience”），另一条则是外向的，即“与宇宙的关系和‘我’的扩大”（“relation to the cosmos and expansion of the ‘I’”）。这内外两途都有可以和先秦思想相比较之处，但限于体例和篇幅，这里只能选取第二条道路而略作评介。这一选择不是任意的，因为我们恰好可借此回到“天人合一”的主题，以结束本章的讨论。

古代希腊至罗马的各派哲学无不关怀人如何在精神上不断自我扩大，最后可以和整个宇宙万物发生有意义的联系。亚都特别提出三个具体的例子来建立他的论点，即柏拉图派、伊壁鸠鲁派（Epicureans）和斯多葛派（Stoics）：柏拉图重灵轻肉，因此他认定肉

身虽限于尘世，但是魂则永远在努力去拥抱宇宙（包括神域与人世）之全体，从无一息之停。他认为“哲学家”（“philosopher”）的特性便是“对时间和存有的全部进行深沉的思考”（“contemplation of the whole of time and of Being”，*Republic*, Book VI, 486a），他的思想绝不为尘世俗事所累，而在宇宙各处飞行，下测地底，上极穹苍，探求一切事物的全部性质（*Theaetetus*, 173e）。所以后世柏拉图学派始终保持着这一精神，其“精神锻炼”则强调通过自我扩大以进入“实有的整体”（“the totality of the real”）。其次是伊壁鸠鲁派，此派以求“乐”（“pleasure”）为宗旨，但其实是指“心灵”（“mental”）或“思想”（“intellectual”）之乐。他们之所以主张扩张自我以融入宇宙是因为以有涯之生而投入无尽时空，则可得至高之“乐”。伊派相信我们所见的世界不过是无数世界之一，故必扩大自我至于“无穷之境”（“infinity”）才能超出此有涯之生而与永恒合而为一。最后，斯多葛派关于自我扩张的论据又与前二派有别。他们认为世界有限而时间则无限，因此“我”（“I”）的扩张是为了踏进永恒的时间。所谓“世界有限”（“finite”）是指世界不断起灭，而其中所发生的“事件”（“events”）则每一次都重演重现（按：这相当于邵雍之“元、会、运、世，终而复始”或尼采之“永恒再现”[1]）。所以个体小“我”只有通过永恒时间才能成为内在于世界整体的一个部分。斯多葛派有一著名的格言：“依照自然而生活”（“Live according to nature”），此处“自然”即宇宙运行的律则。依照他们的宇宙观和伦理观，自然受“理性”（“reason”）的支配；人既是自然的一部分，他

1 “Eternal Recurrence”.

的灵魂又是自然中最伟大、最高贵的产品，因此理性也是人的主要特征。其异于禽兽即在此。由此可知，“依照自然而生活”其实便是依照理性而行；理性则彻上彻下，自然和人贯通为一。根据这一认识，个体小“我”又必须扩大自己和整个大自然打成一片。小“我”的灵魂（按：指“mind”或“thought”）只有飞到高空，进入大自然的心脏区，才能成就最高限度的充实和圆满，在星辰之间翱翔是它的爱好。到了那里小“我”的灵魂便得到丰富的营养而继续成长；解除了所有的束缚，它终于回归本源。

以上我根据亚都的指引[1]，简略地介绍了西方古代三派哲学如何通过自我扩大的精神修养，最后达成和无终极的宇宙万有融合为一体。读者至此必已发现，上面三家其实是用西方的哲学语言宣说“天人合一”的理想。而且稍一分析即可知，它和中国轴心突破以后的“天人合一”新系统几若出于同一模型，若称之为“殊途同归”丝毫不算夸张。从小“我”（“I”）或“自我”（“self”）的扩张开始，这显然是以个人为本位，又如要求把自我融入亘古亘今的宇宙秩序之中，更和追求与“道”合一的构想若合符节。尤其是斯多葛派“依照自然而生活”的格言，预设整个自然界和人性同受“理性”的支配，简直便是“天道”、“人道”一以贯之的西方翻版。本章前论“天人合一”新系统，曾举孟子“万物皆备于我”、庄子“天地与我并生，而万物与我为一”及惠施“泛爱万物，天地一体”三家之说为例。我们试将此三家与希腊、罗马三派作一比较，真不能不兴“东海、西海，此心同、此理同”的感叹。古希腊与轴心时代的中国之间并无历史关系，互相

1 Pierre Hadot, *What is Ancient Philosophy*? pp. 202–205.

影响的可能性是绝对不存在的。但希腊哲学史的开场有萨满文化的背景，而中国思想史的揭幕也和巫文化有渊源，“天人合一”的向往同样出现在双方历史大转变的关键时刻，东西遥遥相对，这绝不是偶然的巧合。无论如何，与希腊的比较不但印证了本章所论“天人合一”两个阶段的演变，而且也加深了我们对于中国轴心突破的历程的认识。但这是不足惊异的，因为我同意亚都的看法：人类追求智慧大抵不出几种不变的基本态度，相应于这些基本态度人们发展了有限的几种思维模式（“model”）。因此我们往往在不同的文明中发现相同的思维模式，虽然其中思想的内容必然因时代与文明之异而各有不同。换句话说，有些思维模式具有普世性（“universal”），从一开始便跨越了文明和时代的界限[1]。这正是比较哲学（“comparative philosophy”）或比较思想（“comparative thought”）得以成立的主要根据。

1 Pierre Hadot, *What is Ancient Philosophy*? p. 278.

第七章　结局：内向超越

上面六章中，我以宏观（第一至第五章）与微观（第六章）交互为用的方式追溯了中国轴心突破的整个历程，系统的中国思想史便是在这一历程中逐步展开的。在这最后一章我要对突破的结局作一简要的陈述，以结束这篇专论。

我在第二章开端时便已指出，在公元前第一个千年（the first millennium B.C.E.）之内，世界上几个高度发展的文明，如中国、印度、希腊、以色列、波斯等，都曾经历了一次精神上的重大突破，其结果则是每一文明都完成了一场"超越"（"transcendence"）运动。因此这一千年也可以称之为"超越时代"（"Age of Transcendence"）。所谓"超越"是指轴心突破以后出现了一个与现实世界相对照的超越世界。与突破前原始宗教所提供的鬼神世界不同，超越世界是最早一批哲学家或思想家，在经历了一番精神上的大觉醒之后，一方面分头发展，另一方面也通力合作，才辛勤开拓出来的。但他们的超越世界并不是无中生有的虚构。相反地，他们是对原有的精神传统进行了改造和提升，然后才推陈出新，创建出一个适合于自己独特

文明系统的超越世界。例如中国的超越世界从以前的礼乐传统中转化而出，超越了后者但也保存并继承了后者的精要所在。不但如此，这批最早出现的哲学家或思想家基本上凭借着自己统合性思维与直感来建构他们的超越世界，这又和突破前的鬼神世界主要依靠原始信仰而成立，大不相同。正因如此，“超越”（“transcendence”）作为一种精神运动才能一方面“对于现实世界进行一种批判性、反思性的质疑”，而另一方面则“对于超乎现实世界以上的领域发展出一种新见”（史华慈语，见第二章）。通过以上的说明，我们可以获得一种认识，即每一文明在轴心突破以后，它的超越世界便成为精神价值的终极源头。就中国的独特情况而言，这一超越世界非它，即所谓“道”是也。所以在整个传统时期，无论对于现实世界进行反思和批判，还是推动一种超乎现实之上的理想，中国思想家无不以“道”为最后的根据。《论语》中“邦有道”、“邦无道”、“天下有道”、“道之不行”等语中的“道”字都显然指向现实之上的超越领域。但“道”不是任何一家一派所能独占。在“道术为天下裂”之后，每一家都如《庄子·天下》篇所说，“得一察焉以自好”，并坚信自家的“一得”才是真正的“道”。孔子和儒家如此，道家《老》、《庄》两书中的“道”字更是无所不在。即使是宗教气味最浓的墨家，也认为他们所代表的是“圣王之道”（见《尚同》、《兼爱》、《天志》诸篇）。所以先秦诸子的“道”，在内涵上虽各有所偏重，但其有超越世界的功能则在各家是一致的，也就是价值根源的所在。

从比较文化史的观点说，中国轴心突破的背景与方式都有其特色，这在前面已经讨论过了。现在我们必须追问的是：轴心突破所导致的结局是不是也有中国特色可说呢？这里所谓结局，主要即指超

越世界的形态而言。让我先提出我的论断，即中国轴心突破最后归宿于“内向超越”，本章主旨便在说明这一论断。

外向超越与内向超越

首先必须指出，“内向”这一描述词是以其他文明的“超越”形态为参照系而概括出来的。如果仅就中国而言，不与其他文明作比较，则“内向”一词是不必要的。理由很简单：“内向”相对于“外向”而成立。我认为西方文明可以代表“外向超越”的典型；在西方对照之下，中国的“超越”才显出其“内向”的特色。因此无论是说中国“内向超越”或西方“外向超越”，都只能从相对的意义上去理解。下面我将先澄清“外向超越”的涵义，然后再归结到“内向超越”的问题。在轴心突破以后，超越世界和现实世界在希腊哲学上的对照非常鲜明。这是西方专家的一个共识。关于这一问题的讨论一般都引柏拉图的看法为代表，这当然是无可争议的。柏拉图的超越世界是尽人皆知的所谓“理型”（“Idea”或“Form”）。在他的系统中，“理型”必是共相（universals），但共相并非从殊相中抽离出来的主观概念，而是确有所指的客观存在。这里应当郑重指出的是：作为“理型”的共相是纯精神的实有，虽然视之不见、听之不闻、搏之不得，却是最真实、最理想，而且永恒不变的存在。为了摄“多”（“Many”）归“一”（“One”），柏拉图的超越世界中还存在着一层至高无上的建构，这便是著名的“Idea（or Form）of the Good”（“好之理型”）。他的“一”（或可译作“太一”）和“好之理型”异名而同实。就一切理型都同具“好”（“good”）的“性质”（“essence”）而

言，我们称它为“好之理型”，但就“好”统摄所有理型于其中而言，则称之为“太一”。所以“好之理型”可以理解为“理型之理型”，即具有一切理型的共同性质。在这一特定理解下，“好之理型”比一切个别理型整整高出一级，这是不容置疑的。不仅如此，无论从存有论或价值论的角度说，“好之理型”都是一切个别理型的根源。柏拉图在《理想国》中特别将“好之理型”比喻作“太阳”，其他个别理型则是受“太阳”照耀而发出的光亮。其他发光的理型都只能说是“像太阳”（“sunlike”），但绝不能把它们误认为“太阳”本身。“太阳”只有一个，那便是“好之理型”。（*Republic*, 508a–509a）

以上对柏拉图的超越世界的结构画了一个大致的轮廓，详细论证只能从略。接着我要谈一谈这一超越世界的外向性质，以及与现实世界的关系，这两个方面是互相关联的。

柏拉图在讨论理型时，他的语气常给人一种印象，好像理型存在于另外一个地方。其实这是一种误读。柏拉图说理型和“感官事物”（“sensible things”）不在一处，其意是在强调理型独立于感官事物之外，而自有其客观的存在。前面已指出，理型是精神的实有，是“非物质的”（“incorporeal”），不可能“存在”于某一“地方”，因为“地方”是空间的概念。所以柏拉图真正想表达的意思是：理型是不变的、永恒的存在，与感官事物之随时流迁完全不同。在感官世界中，盛放的花体现着“美”，但花谢后“美”也就随之消逝了；而理型世界中的“美”则是长存的。专就感官事物和理型而言，其中自然不发生“内”或“外”的分别。然而从人的观点说，理型说恰恰是“外向超越”的一种表现，因为理型作为存有和价值之源完全在人性之外。关于这一点，泰勒（Charles Taylor）论“好之理型”的话值得引

证，他说：

> 在一个重要意义上，我们依恃“理性”（“reason”）而认可的“道德本源”（“moral resources”）并不在我们的内部。这些本源可以看作是外在的，即在“好之理型”之中；或者应当说，我们同意接受一个更高的[精神]状态这件事，发生在我们和“好之理型”之间的“空间”中。[1]

这几句话已将理型之所以为“外向超越”的性质，扼要地呈现了出来。

最后我想对柏拉图的超越世界与现实世界稍加解说。问题必须从“灵魂”（“soul”）和“身体”（“body”）的“两分”（“dichotomy”）开始，这是柏拉图二元论的始点和核心。柏拉图重灵魂而轻身体是大家都知道的，他借苏格拉底之口论证了灵魂主宰身体，身体则不能自主，人之所以为人即在其灵魂。（*Alcibiades*，129e–132c）由于他相信灵魂不朽与轮回，而身体则死后即朽，两者之间的地位更是不成比例。（*Phaedrus*，245c；248–250）把这一两分法推至逻辑的极端，他甚至认为身体是牢狱，将不朽的灵魂锁在其中，死后才得到自由解放。（*Axiochus*，365e–366a. 按：此说比《庄子·大宗师》“以生为附赘县疣，以死为决病溃痈”之喻更为

1　见 Charles Taylor, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*（Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989）, p. 123。按：泰勒以引号加在“空间”（“space”）一词之上即在表示“好之理型”是精神实体，不应理解为通常涵义的空间。

激烈。）在这一两分法的基础上，他建立起上述的理型世界和感官世界的尖锐对比。理型永恒不变，唯有不朽灵魂中的“理性”可见其真实本体；通过“理性”而见本体，所得者便是真正的“知识”（“knowledge”）。理型世界又通称作“睿智世界”（“intelligible world”），唯“理性”可深入其中。但在这一方面，柏拉图的轮回说和记忆说也有很大的缘助作用。灵魂对于至美至善的理型，一见倾心，永不能忘，因此前生所见，今生仍潜存在记忆之中。（按：此近于佛教传入中国后的“宿慧”之说。）对照之下，感官世界中的认知对象变动不居，并非“实有”（“being”），只能称之为“迁流之物”（“becoming”）而已。不但如此，人的“感官所知”（“sense-perception”）很不可靠，往往错误百出。因此在感官世界中我们所能得到的不是真正的知识，而是意见。（*Theaetetus*, 151e, 157e, 163; *Republic*, 476d–478）感官世界远在睿智世界之下，几乎天悬地隔，由此可见。但为了避免误导读者，我必须郑重说明：柏拉图并不对感官世界采取舍弃的态度，或视之为纯负面的东西。相反的，他对感官世界的存在及其价值是肯定的。在《蒂迈欧篇》（*Timaeus*）中，他提出了著名的宇宙起源论。此篇虚构了一位从意大利南部来的蒂迈欧（Timaeus）其人，讲述我们生存所寄托的宇宙是怎样开始的。他说，“造物者”（“Demiurge”）出于一片好心，想把一切迁流不停而又杂乱无章的万物整理成一个井井有条的秩序。但造物者追求尽可能的完美，于是以理型世界为“永恒的模式”（“eternal model”）而塑造了一个不断“迁流的宇宙”（“universe of becoming”），这便是我们的现实世界。造物者又进一步推理：天地万物中若没有“睿智”（“intelligence”），则不完美，而睿智只能从灵魂中来。因此他最后

决定，先将睿智放在灵魂之内，然后再将灵魂置于身体之内。（按：此即表明人是造物者特别创造出来的。）既有了睿智和灵魂，宇宙整体便变成了一大“活物”（“Living Thing”），其中繁多的品类以及个别的万物也都是宇宙大活物中的构成部分，人则更是宇宙中最有睿智的活物。（*Timaeus*, 29a–31a）从以上的简介中，可见现实世界是造物者通过苦心设计而制成的。不过值得注意的是：造物者与后来基督教的上帝不同，他既模仿理型而造宇宙万物，则理型必已先他而存在；他也不是无中生有，因为至少有些处于混乱状态的流迁之物曾为他提供了最初的建造材料；他不过参照理型的模式有所增减并作了全面的安排而已。他之所以特别将灵魂与睿智（按：亦即理性“reason”）包括进去，则是为了让人可以掌握关于理型的知识，并通过记忆而永保不失。这是现实世界和超越世界之间的唯一沟通管道。这一宇宙起源论指示我们，柏拉图的现实世界（或感官世界）是从超越世界（或理型世界）中派生出来的。我同意勒夫觉爱（Arthur O. Lovejoy, 1873—1962）的分析，造物者即“好之理型”的化身，他不能自已地追求“好”，所以既见杂乱无章的万物流迁，便不能不加以整顿，纳入秩序之中，秩序比杂乱无章“好”，这是不容置疑的。因此我们可以肯定地说，柏拉图的现实世界和超越世界之间存在着一种必然的内在关联[1]。但尽管如此，这两个世界之间的高下悬殊和距离遥远，终是无可掩饰的。

以上我从柏拉图的几种相关对话录中勾勒出他所构想的超越世界和现实世界，作为西方“外向超越”的一个典型。我相信只有在

---

1 见 Arthur O. Lovejoy, *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1936), pp. 45–48。

“外向超越”典型的对比之下，中国“内向超越”的基本形态才能清晰地显现出来[1]。下面让我回到本章的主题。

在柏拉图理论的对照之下，中国轴心突破后关于超越世界和现实世界的构想与西方的差异是非常显著的。这里不妨略引最有代表性的儒、道两家作为具体的说明。《中庸》引孔子曰：“道不远人。人之为道而远人，不可以为道。”（朱熹《集注》第十三章）所引虽未必出孔子之口，但确可代表儒家的通义。《孟子·离娄上》：“道在迩而求诸远。”又《尽心下》：“君子之言也，不下带而道存焉。”朱熹《集注》说：“古人视不下于带，则带之上乃目前常见至近之处也。”这也是强调“道”即在眼前近事之中，去人不远。《老子》三十五章：“道之出口，淡乎其无味。”最近刘笑敢解释此句云：

> 道之终极关怀与百姓人伦日用相贯通、相融会，人们体会多少，就可以享受多少；实践多少，就可以得益多少。[2]

1　也许有读者会质疑：柏拉图一人之见是否足以代表整个西方的态度？这里我愿意重述怀特海（Alfred N. Whitehead，1861—1947）的名言：全部西方哲学史可以看作是对于柏拉图的一系列的注释，在“外向超越”问题上更是如此。限于篇幅，这里不能展开论证。我在本文的一篇最早提纲中（撰于1998年），曾简略地论及“外向超越”在柏拉图以后的西方文化和思想史上所展现的不同形态。见 Ying-shih Yu, “Between the Heavenly and the Human,” in Tu Weiming and Mary Evelyn Tucker, eds., *Confucian Spirituality*, vol. I (New York: Crossroad Pub. Company, 2003), pp. 62–80；中译本见何俊编，余英时著，《人文与理性的中国》（台北：联经出版公司，2008），页1—22。

2　刘笑敢，《老子古今：五种对勘与析评引论》（北京：中国社会科学出版社，2006），上卷，页365。

这是一个平实可信的论断，可见《老子》中的超越世界（“道”）和现实世界（“人伦日用”）也是不相悬隔的。最后让我再引《庄子·知北游》中一段有趣的寓言：

东郭子问于庄子曰：“所谓道，恶乎在？”
庄子曰：“无所不在。”
东郭子曰：“期而后可。”（郭注云：“欲令庄子指名所在。”）
庄子曰：“在蝼蚁。”
曰：“何其下邪？”
曰：“在稊稗。”
曰：“何其愈下邪？”
曰：“在瓦甓。”
曰：“何其愈甚邪？”
曰：“在屎溺。”

这是用“每下愈况”的方式打破以“道”为高不可攀的俗见。以上所举数例，或庄或谐，但无不强调“道”与“人伦日用”之间既非距离遥远也非高下悬殊，与柏拉图的理论恰好背道而驰。正是由于这一鲜明的对比，我才一直用“不即不离”四个字来概括中国超越世界和现实世界的关系[1]。

为什么中国轴心突破后两个世界会具有“不即不离”的文化特色呢？我认为关键便在内向超越，下面让我试加解说。上一章已指

1 见余英时，《从价值系统看中国文化的现代意义》（台北：时报文化，1984），现已收入《知识人与中国文化的价值》（台北：时报文化，2007），页20—21。

出，“天人合一”从集体本位转变为个人本位的过程中，轴心思想家以“心”代“巫”，作为超越世界（“道”）和现实世界（“人伦日用”）之间的媒介。个人作为俗世的一员怎样才能接触到存有与价值的源头呢？他们的最后答案是：依赖“心”的媒介作用；“心”通过修炼（如荀子所谓“治气养心”）便可将“道”收入“心”中（如韩非所谓“虚心以为道舍”）。这些都已在第六章中讨论过了，不必重复。在这一基本架构下，个人如果要接触“道”，第一步必须内转，向一己的“心”中求索。但这并不是说“道”全出于个人之“心”，事实上，“道”的源头在“天”仍是诸子的一个基本预设，孟子“尽其心，知其性，则知天”即是显证。刘殿爵论此语，认为孟子相信：“由人心深处有一秘道可以上通于天，而所属于天者已非外在于人，反而变成是属于人的最真实的本性了。”（引在第三章）我想更推进一步，肯定这在轴心思想家中是一个相当普遍的想法，不限于孟子一人；第六章论“心”、“道”合一的诸家无不预设人“心”上通于“天”，否则“道”如何能进入“心”中并以之为“舍”呢？“道”在“心”中，“知天”必先通过“尽心”、“知性”一道转折，这是孟子为儒家的内向超越所开示的基本方式。

孔子与内向超越的展开

但儒家的内向超越并不自孟子始，而必须上溯至孔子。我在第二章论“儒家的轴心突破”，曾重建了孔子从追寻“礼之本”到归宿于“仁”的全部历程。但由于当时内向超越的问题尚未进入议程，因此我的讨论也引而未发。现在我要正式提出：孔子创建“仁礼一体”

的新说是内向超越在中国思想史上破天荒之举，他将作为价值之源的超越世界第一次从外在的“天”移入人的内心并取得高度的成功。为了支持这一论断，让我从第二章中选取若干关键性的事例，作进一步的解读。首先必须指出，在孔子立说之前，传统的看法一直都认定“礼之本”当外求之于“天”。所以公元前612年鲁之季文子说：“礼以顺天，天之道也。”《左传》（昭公二十五年，公元前517）记郑执政子产之语，也说：“礼，天之经也。”子产是孔子的同时前辈，可见以“仁”为“礼之本”确是孔子的创见。其次，孔子的“仁”虽得之于“天”，却长驻于“心”。朱熹说：“得于天者只是个仁，所以为心之全体。”（《朱子语类》卷六《性理三》）这个解释是很有根据的。《论语》上不少关于“仁”的表述都可以和朱熹的说法相印证，如：“仁远乎哉？我欲仁，斯仁至矣。”“为仁由己，而由乎人哉？”“回也，其心三月不违仁。”这些表述显然都假定“仁”内在于“心”。所以孟子直截了当地说：“仁，人心也。”（《告子上》）正是由于“仁”的远源虽出于“天”而运作的场所却在“心”，所以孔子在寻求“礼之本”时才不走季文子与子产外求之“天”的旧路而改为内求之“心”，归宿于“仁”。我在第二章曾说过，孔子开辟“仁礼一体”的新路使他成为“中国轴心突破的第一位哲人”。现在我必须下一转语：孔子之所以能成为轴心突破的第一人则是因为他孤明先发，找到了内向超越这一最具关键性的突破口。

以上关于孔子的讨论绝无夸张他的历史作用之意，不过是想将他在轴心突破方面的贡献表达得更具体、更精确一些。内向超越的突破虽由孔子开其端，但这并不是说孔子凭一己之力，无中生有地开辟了一个新的精神世界。前面已说过，作为“集大成”者，孔子所

创建的思想体系吸收了不少前人的智慧。例如“克己复礼为仁”已见于“古志”，“不学礼，无以立”则是孟僖子的临死之言，均见第二章。然而这些孤立的单辞短句究竟应该如何理解，是很难决定的。在《论语》中，由于有其他种种相关的语句互相配搭，这些孤立的陈述便构成了一整套的意义系统，内向超越的突破只有通过整套意义系统才能发生。分析至此我们已得到一个确定的结论，即孔子的轴心突破之前曾经历了一段相当长的酝酿阶段，但这个阶段事实上却已在轴心时代之内。这里我必须将“轴心时代”（“Axial age”）和“轴心突破”（“Axial breakthrough”）两个概念区别开来。雅斯贝尔斯最早将轴心时代划在公元前800至前200年之间，这是因为他提到的四大古文明的轴心突破都发生在这六百年之中。由于轴心突破在每一文明都是独立出现的，彼此之间并没有任何互相影响可言，因此轴心时代的开始和进行也各有不同的时间表。后来莫密格利亚诺（Arnaldo Momigliano，1908—1987）把轴心时代缩短一半，定为公元前600至前300年，对于希腊、中国和印度似乎都更适当[1]。大概言之，“轴心时代”可以长达两三个世纪。但“轴心突破”则是在“轴心时代”中所发生的思想变化——各方面的思想变化如政治、伦理、宗教、哲学等。所以突破不是一两个事件，而是一系列的事件，从最早的酝酿到以后延续不断的思想变动，其最终的归宿则是文明的精神状态整体地跳上了一个更高的阶段，如孔子以后的诸子世界或苏格拉底以下的希腊哲学世界。

---

1 见 Karl Jaspers, *The Origin and Goal of History*, pp. 1–11; Arnaldo Momigliano, *Alien Wisdom: The Limits of Hellenization*（Cambridge: Cambridge University Press, 1971），pp. 8–10。

但是关于轴心突破，我要澄清一个可能的误解。过去我们似有一种错觉，认为突破以后，文明进入一个更高的思维层面，“前突破时代”（“pre-axial age”）传衍下来的旧思维、旧信仰、旧习惯等便自然而然地遭到被淘汰的命运。诚然，轴心突破开辟了一个超越世界，为批判现实秩序——包括宗教、政治、伦理、礼仪等各方面——提供了精神的根据。然而这一新开辟的思想领域，当时除了学派创始者及其门徒外，一般人是很难得其门而入的。孔子便因为没有人了解他“不怨天，不尤人，下学而上达”的一套道理，才感叹道：“莫我知也夫！”（《论语·宪问》）《老子》也说：“吾言甚易知，甚易行。天下莫能知，莫能行。……知我者希，则我者贵。”（七十章）可见轴心突破对于多数人的日常生活不可能发生立即的效应，他们仍然生活在突破前旧传统的影响之下。以中国的情况说，我已指出：轴心突破后巫文化的势力并未衰落，无论在诸侯的宫廷或民间都继续发挥着作用（见第四章之末）。最近西方学人讨论到古代希腊轴心突破的情况也恰好可以与先秦诸子的出现互相印证。

希腊的轴心突破是哲学思辨从诸神世界中兴起，现在有人分别称之为“神话文化”（“mythic culture”）和“理论文化”（“theoretic culture”）。无论就精神境界或思维的精确性而言，理论文化都远高于神话文化，这是不待说的。但后者并未因前者的出现而消歇；相反的，它仍然是一般人（包括个人和群体）常态生活中一个不可或缺的部分。换言之，理论文化与神话文化在紧张中共存，并各在不同领域中发挥其特殊的作用。又由于理论文化具有高度专业化的性质，所需要的语言非一般人所能解，它始终掌握在少数哲学家的手中。柏

拉图认为哲学生活并不是人人都能享有的，其理由即在于此[1]。

接着我还要澄清一下“轴心时代”的概念，然后回到上面谈到的“轴心突破”前所谓酝酿期的问题。雅斯贝尔斯在前引《历史的起源与目标》中虽曾反复讨论到“轴心时代”的上限和下限，却并未对“轴心时代”的开始作清楚的交代，以致往往使读者发生误解，认为“轴心时代”是和“轴心突破”同时并起的。其实则不然。他强调历史的变动以渐不以遽，因此常在“转换”（“transition”）过程之中，即从一种状态转变到另一种状态。他所谓“转换过程”即相当于我所说的“酝酿期”，这一点可以从他所举希腊轴心突破的实例中得到充分的证明。他说：

> “希腊悲剧”（“Greek Tragedy”）处于从神话转换为哲学的中间。悲剧诗人仍然从传统的质材中创造神话，并赋之以更深刻的形象，但其直觉尽管出于最早期的资料，他们在实践中却一直在对神话进行质问和解释。他们提高了神话的内容，然而也导向神话的

1 以上论古代希腊的轴心突破，见Robert N. Bellah, “What is Axial about the Axial Age? ”, *Archives Européennes de Sociologie*, Tome XLYI, Numero I (2005), pp. 69–89。这篇文字很受Charles Taylor的重视，因此他也写了一篇论文申论Bellah的看法，见“What was the Axial Revolution? ” in Charles Taylor, *Dilemmas and Connections: Selected Essays* (Cambridge, Massachusetts and London, England: The Belknap Press of Harvard University Press, 2011), pp. 367–379。按：“神话文化”与“理论文化”之分是心理学家唐纳德（Merlin Donald）的贡献，贝拉关于宗教演进的研究受他的影响极大。参看 Merlin Donald, “An Evolutionary Approach to Culture: Implications for the Study of the Axial Age,” in Robert N. Bellah and Hans Joas, eds., *The Axial Age and Its Consequences* (The Belknap Press of Harvard University Press, 2012), pp. 47–76。

> 解体。神话之获得涵义最深的整合与排定全是这些悲剧作者的创造之功，但同时，神话作为一个无所不包的真实也是在他们的手上终结的。[1]

前面早已讨论过，希腊的“轴心突破”始于哲学思维的展开，其历史背景则是神话文化。雅斯贝尔斯关于悲剧的观察很有启发性，为希腊“轴心突破”前的精神发展史增添了一个重大的环节。由此可知：希腊从神话文化转换至哲学（或理论）文化并非一蹴即至，而是经历了一个悲剧创作的过渡阶段。换句话说，古代希腊和古代中国一样，“轴心突破”也是在长期酝酿之后才出现的。

孔子的“轴心突破”前有所承，所以孟子说他“集大成”，现代思想史家也曾不断揭示孔子人文精神的渊源所在。“酝酿期”的概念便是针对着孔子以前的思想转变史而提出的。现在由于希腊悲剧阶段的印证，我对于这一概念的有效性更深信不疑了。根据我的理解，“酝酿期”一方面必须看作是“轴心时代”的正式开始，因为它为“轴心突破”创造了一切可能的条件；另一方面则标志着旧传统虽已动摇，然而全新的精神超越却仍在发展之中。在这一理解下，我肯定孔子创建了内向超越的思维典范，因而成为中国“轴心突破”的第一人，然而中国“轴心时代”的序幕却不是由他揭开的。讨论至此，我不能不对中国轴心时代的上限提出我的看法。它究竟始于何时？当然免不了有见仁见智之异。首先我要指出，二十多年前已故史华慈教授曾将中国轴心时代上推至周初。根据《诗经》和《尚书》的相关

1 Karl Jaspers, *The Origin and Goal of History*, p. 243.

文字，他断定周初关于“天命”的种种说法清楚地证明中国已发生了“宗教—伦理的超越”（“religious-ethical transcendence”）——这一“超越世界”的出现是所有高级文明“轴心时代”到来的确切印记[1]。史华慈的论断是经过慎重考虑而得到的，确然持之有故。事实上他所说的“宗教—伦理的超越”是指周公“制礼作乐”而言。我在前面已分析过，周公“制礼”的最大特色是强调周王朝既受“天命”，便必须用人为的“德”（如恤民、勤政、慎刑等）来建立一套“礼”的秩序，使王朝的“天命”得以不断地延续下去。这确是三代礼乐史上第一个划时代的大变革。我也承认这是一次突破，然而只是三代礼乐传统内部的突破，并不能当“轴心突破”之称；孔子以“仁”说“礼”，开创了内向超越，才是“轴心突破”的真正始点[2]。

---

1 见 Benjamin I. Schwartz, *The World of Thought in Ancient China*（Cambridge, Massachusetts and London, England: The Belknap Press of Harvard University Press, 1985）, p. 53。

2 详见本书第二章。许倬云和林德芙合著《西周文明》说周初“天命论”可以看作是走向“雅斯贝尔斯式突破”（“Jaspersian breakthrough”）的“第一步”（“the first step”）。这是一个比较稳妥的看法。（见Cho-yun Hsu and Katheryn M. Linduff, *Western Chou Civilization*, New Haven: Yale University Press, 1988, p. 111。）最近Robert N. Bellah也持此说甚力，见*Religion in Human Evolution*, pp. 256-257。关于史华慈先生的论点，友人张灏已有专文商榷，他的看法和本书所论大致相近，可以互相参证。见 Hao Chang, “Some Reflections on the Problem of the Axial-Age Breakthrough in Relation to Classical Confucianism,” in Paul A. Cohen and Merle Goldman, eds., *Ideas Across Cultures: Essays on Chinese Thought in Honor of Benjamin I. Schwartz*（Cambridge, Mass.: Council on East Asian Studies, Harvard University: Distributed by Harvard University Press, 1990）, pp. 17-31。

“修德”——春秋时期的精神内向运动

孔子为“轴心突破”第一人的事实既得到肯定，则“轴心时代”的酝酿期只能在孔子之前不久的一段时间之内，质言之，即春秋（公元前722—前481）的前半段。为了对酝酿期的作用获致较具体的认识，我曾遍检《左传》、《国语》等文本以寻求历史的线索。我的探索重点不在个别观念的渊源如“克己复礼为仁”之类，而在一个整体的精神动态，上起于“轴心突破”之前，但一直下贯至“突破”以后。唯有如此，我们才能确定孔子的内向超越是怎样酝酿出来的。经过反复爬梳，庞杂的史料终于透露出一条发展的脉络：大致从公元前七世纪中叶起，即在孔子出生前一世纪左右，一个新的精神运动在卿大夫阶层间悄然兴起并一直延续到后世，而与“轴心突破”相衔接。这一运动可以名之为“修德”。但这时“德”的涵义已发生了很大的变化，西周时期与王朝“天命”相联系的集体和外在的“德”，逐渐转为个人化、内在化的“德”。这一点留待后文再发挥。概括言之，春秋各国统治阶层对于君主或执政卿大夫所“修”之“德”发生了很深的信仰，他们认为这一内在于人的“德”具有极大的潜力，远比任何外在力量更能保证国家的安全或解救其危机。自公元前7世纪中叶以来，无论大国或小国在面临安危的关键时刻，朝廷上的议论往往首先强调“修德”。所以我认为这是一个长期的内向运动，先秦“轴心突破”之所以归宿于内向超越的特殊途径，不但理有固然，而且势有必至。为了进一步证实上述的概括，以下我将顺着时序，选出几个以“德”的观念为中心的例案，分别予以讨论。我的分析和研讨将聚焦于每一例案本身的历史意义及其所反映的思想变迁，但最后通贯

前后诸例案以观，我希望精神内向作为酝酿期的一个历史趋势也可以清楚地呈现出来。

《左传》僖公五年（公元前655）分别记述了晋、虞两国朝廷上的重大争议。争议都起于国君和执政大夫之间在有关重要政策方面的严重分歧，而“德”的问题则同为论辩的关键所在。让我先对个别争议的事实简单作一交代，然后再讨论其历史意义。先说晋国的事。

晋献公责令士蔿（按：时为大司空）为他二子（按：重耳、夷吾）各筑一城（按：蒲、屈，都在边境）以加强防卫，但后者认为当时并无兵患，筑城必将为内部敌人所用（“无戎而城，雠必保焉”），因此持反对态度。最后士蔿借机向献公进谏词，下面这句话尤为重要：

> 《诗》云：“怀德惟宁，宗子惟城。”（按：《诗·大雅·板之七章》）君其修德而固宗子，何城如之？

这里“修德”的提出显然是对于献公宠信骊姬及种种丧德败行的讽刺。就我所见的史料，这是有关“德”的新信仰的最早的一个例证，所引“怀德惟宁，宗子惟城”之句与原义大有出入，原诗将“宗子”比作“城”，以强调“宗子”的重要，但并不含“修德而固宗子”的意思。可见“德”的观念已发生微妙的变化。这一点留待下面再说。如果应用当时流行的表述方式（见后文引“在德不在鼎”），我们不妨把士蔿的议论归纳为“在德不在城”五个字，意即国防的真正保障不是外在的城池而是内在的道德。这便是我所说的内向的思想运动。

其次，再谈虞国的事，也和晋献公的争霸活动有关。晋献公第二次要求假道于虞以伐虢，大夫宫之奇坚决反对，认为虞、虢二小国如

唇齿相依，虢亡则虞也必不保。但虞公禁不起压力，找出种种理由来为“假道”作辩护，和宫之奇反复争论不已。最后理屈辞穷，他竟乞灵于“神”的庇护，说：“吾享祀丰絜，神必据（按：据，依也）我。”这句话引出了宫之奇下面一段重要的驳论：

> 臣闻之，鬼神非人实亲，惟德是依。故《周书》曰：“皇天无亲，惟德是辅。”又曰：“黍稷非馨，明德惟馨。”又曰：“民不易物，惟德繄物。”如是则非德，民不和，神不享矣。神所凭依，将在德矣。

与上引晋国的争议不同，虞公和宫之奇的论题最后转移到人神交通的领域，即人如何才能取得神的庇护问题。虞公显然仍遵守当时流行的传统信仰，认为丰厚祭品必能得到神的保佑；宫之奇则和士蔿一样，已接受了关于内在之“德”的新信仰，因而强调“非德”则“神不享”，“神所凭依”惟“在德”。我们可以也把宫之奇的论点概括为“在德不在祀”五个字，与士蔿之说恰成对照。当时是所谓“国之大事，在祀与戎”（《左传》成公十三年）的时代，筑城属于“戎”的范畴，可见在有些卿大夫心中，“国之大事”都必须以内在之“德”为基础。宫之奇引《周书》“皇天无亲，惟德是辅”等语，大概出于《尚书》的逸文。但是我必须郑重指出，这里“德”的观念已发生了微妙的变化。周初所谓“德”属于王朝的集体，非“王”（或“天子”）个人所有，且与“天命”直接相关。（如《召诰》“王其德之用，祈天永命”，详见第二章。）但春秋诸侯的封国根本不发生“天命”问题，所以《左传》中涉及诸侯之“德”往往指他们个人的德性修养，士蔿谏晋献公“君其修德”即是一例。我们还可以举其他事例证实此点。

《左传》僖公十九年（公元前641）宋国子鱼谏宋公勿对曹国用兵，便说："今君德无乃犹有所阙，而以伐人，若之何？盍姑内省德乎！"此语中"内省德"三字明指人君个人的内在道德。下及孔子之世，"在其君之德"（襄公十八年，公元前555）、"有德之君"（昭公二十年，公元前522）等表述词已普遍流行。《论语·为政》："为政以德，譬如北辰，居其所而众星共（按：即"拱"）之。"这一观念便是从春秋早期逐渐演进而成的。

最后我还要指出，以上两种关于祭祀信仰的冲突恰好反映了"轴心突破"酝酿期的思想动向，即长期在巫祝操纵下的祭祀传统开始受到严重的质疑。"吾享祀丰絜，神必据我"之说似是作为人神之间中介者的巫、祝之流倡导出来的，他们为了保持在礼乐系统中的权位，造作此说以取得君卿大夫的信任。我作此断语是有根据的，下引之例可以为证。《左传》昭公二十年（公元前522）：

> 齐侯（按：景公）疥，遂痁，期而不瘳。诸侯之宾问疾者多在。梁丘据与裔款（杜预注："二子，齐嬖大夫也。"）言于公曰："吾事鬼神丰，于先君有加矣。今君疾病，为诸侯忧，是祝、史之罪也。诸侯不知，其谓我不敬，君盍诛于祝固、史嚚以辞宾？"

此例最能说明"事鬼神丰"出于巫、祝之流的主张，否则何以齐景公病久不愈，神不显灵，竟断为"祝、史之罪"而诛之？但当时晏子（按：晏婴）则向景公表示强烈的反对，他的观点与宫之奇相似，所以最后说："君若欲诛于祝、史，修德而后可。"齐景公上距虞公已一百三十余年，可知两种不同祭祀信仰长期以来一直在争持中。前面

我已一再说过，先秦诸子“轴心突破”的特色之一是在与巫传统互相争衡中逐渐展开的。上引“在德不在祀”两例则将这一争衡在酝酿期的动态具体地展示了出来。

接着我要再介绍一个关于“德”的特殊事例，《左传》宣公三年（公元前606）载：

> 楚子（按：楚庄王）伐陆浑之戎，遂至于雒（按：洛阳），观兵于周疆。定王使王孙满劳楚子。楚子问鼎之大小轻重焉。对曰：“在德不在鼎。（中略）德之休明，虽小，重也。其奸回昏乱，虽大，轻也。天祚明德，有所厎止。成王定鼎于郏鄏，卜世三十，卜年七百，天所命也。周德虽衰，天命未改。鼎之轻重，未可问也。”（按：可参看《史记·楚世家》）

楚庄王“问鼎”显然是企图取周而代之。他以九鼎为“天命”的象征，只要能把九鼎搬到楚国，“天命”便将随之而至。针对着楚的野心，王孙满历引夏、商、周三代的兴亡事迹，以说明九鼎的得失全系于“德”之有无与多寡。“在德不在鼎”的著名论断便建立在这一根据上面。从字面上说，王孙满似乎仅仅将周初的天命论重述了一遍。其实不然，关键即在“德”字已非周初之旧义。他所谓“德之休明”和“奸回昏乱”都明明指向君主个人的精神状态。杨伯峻注前一语云：“若君主有美德，九鼎虽小，亦重而不可迁。”注后一语则说：“君主之德若奸回昏乱，九鼎虽大，亦轻而可迁。”[1]杨注两处都扣紧“君

1　见杨伯峻，《春秋左传注》，页671。

主”个人而言，无疑已得其正解。可知“在德不在鼎”之“德”与前引“在德不在城”和“在德不在祀”两处之“德”不但涵义相同，而且一脉相承而来。合此三例而观，精神内向的新动态至迟在公元前7世纪中叶已充分展开了。

现在我要将讨论的重心下移至公元前6世纪中叶，即孔子的时代，以阐明精神内向运动的历史演进。《左传》昭公四年（公元前538）记楚欲会诸侯为盟主，征晋同意事。原文太长，简括如下：晋平公的直接反应是“欲勿许”，但司马侯估计双方势力，以为“不可”。君臣两人因此有下面的争论：

> 公曰："晋有三不殆，其何敌之有？国险而多马，齐、楚多难；有是三者，何乡而不济？" 对曰："恃险与马，而虞（按：竹添光鸿《左传会笺》以"虞"作"望"解，可从）邻国之难，是三殆也。（中略）恃险与马，不可以为固也，从古以然。是以先王务修德音，以亨（按：即"享"）神、人，不闻其务险与马也。邻国之难，不可虞也。（中略）恃此三者，而不修政德，亡于不暇，又何能济？（下略）"

晋平公恃地势险恶，多战马以及敌国内部有困难三大优越条件，自信与楚争霸必操胜券，故不肯让楚灵王主盟。但经司马侯逐项分析之后，他终于认识到三者无一可恃，而接受了楚的请求。司马侯提出“先王务修德音”、“不闻其务险与马”则明明是承袭了一百多年前士蒍“在德不在城”的观念，我们也可以将这一说法简化为“在德不

在险”[1]。“在德不在城”和“在德不在险”二语涵义基本上一致，都是在强调：国家安全最可靠的保证不是任何外在的优越条件，而是人君的内在之“德”。但是士蒍和司马侯相隔如此之久，何以持论竟如一贯而下？我认为这恰好折射出：精神内向确是一个持续进行的运动，从公元前7世纪一直延伸至公元6六世纪。运动的持续性还可以在有关人、神沟通的看法上得到进一步的印证。司马侯在“先王务修德音”之后特别添上“以享神、人”四字，可证宫之奇“鬼神非人实亲，惟德是依”的信仰在公元前6世纪中叶已相当流行。此处“神、人”之“人”即祖先之“鬼”，所以与宫之奇的“鬼神”所指完全相同[2]。“修德”以取得“鬼神”支持的观念在春秋后期屡见不鲜，上面已引《左传》昭公二十年（公元前522）晏子答齐景公语，此外还有其他类似的记载，留待下面再说。

事实上，这个精神内向的运动并不止于长期持续而已，种种迹象显示，它一直在扩展中，越往后越深入人心。限于篇幅，这里只能涉及两个方面。第一，公元前7世纪中叶晋献公对于士蒍“在德不在城”的提议根本置之不理，而同时虞公则“弗听”宫之奇“在德不在祀”之说。但晋平公不仅在论辩中终于为司马侯“在德不在险”的观点所说服，而且对于“修德”以享神、鬼的新祭祀观也信之不疑。我们有理由

---

1 “在德不在险”一语见《史记·吴起列传》：“武侯浮西河而下中流，顾而谓吴起曰：‘美哉乎！山河之固，此魏国之宝也。’起对曰：‘在德不在险。（中略）若君不修德，舟中之人尽为敌国也。’”按：泷川龟太郎《史记会注考证》曰：“《左传》昭公四年，司马侯对晋公曰：‘……先王务修德音，以享神人，不闻务险与马也。’吴起之对，盖本于此。”（见卷六五，页16）此说可信。魏文侯与吴起的对话发生在战国初年，但由于魏国是“三晋”之一，这一对话仍可视为晋国政治文化的延续。

2 见杨伯峻，《春秋左传注》，页1247。

相信：晋平公的态度和当时的思想状态是分不开的，因为晋国贵族社群对于内在之“德”的信仰已相当普遍（见后）。但这里我必须重提前引“在德不在鼎”的名言。我认为王孙满在东周最危急的关头竟特别用这五个字来对付楚庄王“问鼎”的野心，必是因为它具有高度的说服力。如果所测不误，则“德”作为一种个人化的精神力量早在公元前7世纪之末（公元前606）已受到统治阶层的高度重视了。

第二，个人化的内在之“德”至公元前6世纪时已从君主扩张到执政的卿大夫身上。《左传》襄公二十七年（公元前546）记晋与楚会盟于宋，楚争为盟主，要求先“歃血”；晋则坚持：“晋固为诸侯盟主，未有先晋者也。”当时代表晋国往宋会盟的是执政赵文子（即赵武）和太傅叔向（即羊舌肸）两人。叔向年高望重，连代表楚国会盟的令尹屈建（按：字子木）对他也非常钦敬。他在审时度势之后对赵武提出了“子务德，无争先”的建议。关于这一事件的记载，《左传》不及《国语》详细，下面所引一段文字见于《国语》卷一四《晋语》：

> 宋之盟，楚人固请先歃。叔向谓赵文子曰：“夫伯王之势，在德不在先歃。子若能以忠信赞君，而裨诸侯之阙，歃虽后，诸侯将戴之，何争于先？若违于德，而以贿成事，今虽先歃，诸侯将弃之，何欲于先？（中略）子务德，无争先；务德所以服楚也。”乃先楚人。（韦昭注：“让使楚先。”按：这便是著名的“弭兵”之会。）

叔向“在德不在先歃”一语和“在德不在鼎”、“在德不在险”等表述方式如出一辙，但他告诫的对象不是晋平公而是执政赵文子，其中“以忠信赞君”明明指后者个人之“德”而言。何以知之？因为

叔向在另一场合向后者解释“忠信”两字时说：“忠不可暴，信不可犯。忠自中（韦昭注：‘自中出也’）而信自身（韦昭注：‘身行信也’），其为德也深矣！其为本也固矣！”（《国语》卷一四《晋语》）“忠自中而信自身”一语恰好将“德”的个人性与内在性同时透显了出来[1]。执政卿大夫的个人内在之“德”在公元前6世纪受到高度重视，和当时的历史变动密相关涉。春秋霸政进入衰微期之后，各国大权逐渐落在卿大夫阶层之手。于是一个新的说法开始在卿大夫社群中流行：“德”是权力的真正源头，卿大夫执政而取得辉煌的成绩是他们“修德”的结果。让我举一个例子来说明这一点。下面的对话也发生在晋、楚弭兵之会的期间，《左传》襄公二十七年七月乙酉云：

> 子木（按：即楚令尹屈建）问于赵孟（按：即晋执政赵文子）曰：“范武子之德何如？”对曰：“夫子之家事治，言于晋国无隐情，其祝史陈信于鬼神无愧辞。”子木归以语（楚康）王。王曰：“尚矣哉！能歆神人，宜其光辅五君，以为盟主也。”[2]

这里必须先交代一下范武子的背景。范武子名士会，他的祖父便是主张“在德不在城”的士芀。他自晋文公五年（公元前632）摄大夫（见《国语》卷一四《晋语》之韦昭解），至晋景公八年（公元前592）告老（见《左传》宣公十七年），先后辅佐五君，晋之霸主地位是

---

1 陈来在《古代思想文化的世界》指出：“德”在春秋时代“越来越内在化”，其论据是很坚实的。陈来，《古代思想文化的世界》（北京：三联书店，2002），页285。

2 见杨伯峻，《春秋左传注》，下册，页1133；并可参看页1415记齐国晏子在公元前522年对这次对话的重述。

在他手上建立起来的。赵文子答子木之问，特别拈出士会之“德”的三个主要方面：“家事治”指他的家族私“德”，大概可以概括在“孝友”的范畴中；“言于晋国无隐情”显指“忠”德；“陈信于鬼神无愧辞”则强调“信”德，而“鬼神非人实亲，惟德是依”之说已普遍流行，也由此可知。总之，这三方面都属个人化的内在之德，而当时卿大夫则深信士会即凭此“德”先后辅佐五君，成就了晋国的霸业。这一信仰不仅在晋国卿大夫阶层中植根很深，而且楚令尹屈建、楚康王以及齐晏子（婴）、齐景公也都毫不迟疑地接受了下来。酝酿期的精神内向运动不断扩大，在此已得到充分的印证。

以上我以“德”的观念为主线，检讨了春秋中晚期的精神动态。这一动态可以概括为价值取向的长期内转，其最后归宿则是“德”的个人化和内在化。这是一段重要的历史进程，它的重建十分必要，否则我们将难以理解中国轴心突破何以最后落实在内向超越的格局上面。在这一历史重建的基础之上，我们现在可以断定：春秋中期（即公元前7世纪中叶）以下是轴心时代的酝酿阶段，其间虽未发生突破，但已接近临界点了。内向超越是沿着价值取向内转的道路而踏上一个更高的阶次。但春秋时期的精神动向为什么仅止步于突破的门坎呢？我想试从“德”的个人化和内在化的内在限制方面提出初步的解答。先说个人化问题。春秋时期的“德”虽已与“天命”脱钩，也不再与王朝兴亡紧密相连，然而“德”的个人化却限于诸侯、执政、卿大夫等，即少数政治上层的人物，仍与周初集体性格的“德”有传承关系。若与轴心突破以后的情形作一对照，孔子所谓“德之不修”（《论语·述而》）显指一般人而言；所“修”之“德”也不必与政治或公共事务相关，如曾参之“吾日三省吾身”（《学而》）。至于后来《大

学》所谓“自天子以至于庶人，壹是皆以修身为本”，则更不在话下了。其次再看内在化。“德”内在于人的意识至迟在春秋晚期（公元前6世纪中叶）已确然出现，但究竟内在于何处？又以何种方式内在于人？在春秋时代的文献中找不出明朗的答案。此中关键在于当时还没有轴心突破后的“心”的观念，如孔子之“仁”即是“人心”或孟子所谓“仁义礼智根于心”（《尽心上》）。前面早已讨论过，轴心突破所发展出来的“心”取代了“巫”的地位而成为人与超越领域（“天”或“道”）之间的中介。但春秋时期的“德”，如上引诸例之所示，则与“巫”相关涉。当时贵族都是在礼乐传统中成长起来的，礼乐虽日益衰落，鬼神信仰也有人质疑，然而整体信仰尚未崩溃。不过他们对待鬼神的态度大致分为两种：一是虞公所谓“享祀丰絜，神必据（依）我”，等于向鬼神行贿赂；另一是宫之奇所谓“鬼神非人实亲，惟德是依”，即凭自己的德行成就来争取鬼神的支持。但是“德”既与鬼神发生联系，又复进入祭祀系统，则必然落在“巫”、“祝”、“史”一类人的运作范围之内。例如上引范武子之“德”，其中一项便是“其祝、史陈信于鬼神无愧辞”。杜预注云：

> 祝陈馨香，德足以副之，故不愧也。

竹添光鸿笺曰：

> 大夫之家亦有祝、史。[1]

1　见竹添光鸿，《左传会笺》（台北：凤凰出版社，影印本，1974），第十八，页37。

可知范武子的信仰同于宫之奇，而一般贵族之家都有巫、祝专家代他们和鬼神之间进行沟通的工作。在鬼神信仰盛行而巫术仍然活跃的状态下，“德”的内在化有其无法克服的内在限制，这是不言而喻的。只有鬼神退处幕后（“敬鬼神而远之”）和“心”取代了“巫”的中介地位，再配以其他相关的条件，内向超越才能全面展开。这当然是轴心突破以后的事了[1]。

“道心”与“人心”：内向超越的归宿

内向超越所能达到的最高境界是“心”和“道”的合一，也就是

1 关于“在德不在祀”这一春秋时代的精神新动向，最近在考古学研究中得到高度的印证。这里我要介绍一下罗泰2006年的一部专著。（Lothar von Falkenhausen, *Chinese Society in the Age of Confucius（1000—250 BC）: The Archaeological Evidence*, Cotsen Institute of Archaeology, University of California, Los Angeles, 2006.）罗泰此书的主旨在根据新发现的资料来建构一个纯考古观点的“孔子时代”，而所谓“孔子时代”在思想史上则恰是中国的“轴心时代”。（pp. 10-11）限于篇幅，兹仅略述其中可与“在德不在祀”意识互证之论点，以见一斑：就金文所见，西周祭祀铭文多强调祖先的庇佑，春秋中叶以下求庇于祖先的观念则明显地变得淡薄了。祭祀之礼的聚焦点也从祖先世界转移到此时此地的生活秩序。春秋时人仍然尊崇并祭祀祖先，这是不必说的；但他们已不再仰赖祖先在另一世界赐予援手了。为了保持现有人间秩序的长治久安，他们只有靠自己的不断努力，罗泰描写这种努力为“礼制和政治上的正确行为”（“ritually and politically correct behavior”），其实便是当时常说的“德行”。罗泰特别引1990年刊布的楚墓铭刻来证明他的论点，即著名的王孙诰雍钟，在河南淅川下寺的一座楚墓中发现的。墓主是楚之王孙，名诰，时代则在公元前6世纪中叶，大约正值孔子的童年时期。大体上说，罗泰的基本观察都在雍钟铭刻中获致有力的支持。例如王孙诰强调自己守“礼”不失和以“德”为治两点即罗泰所谓“礼制和政治上的正确行为”之根据。（pp. 295-297）我们试一回顾公元前7世纪中叶以来，“鬼神非人实亲，惟德是依”的观念已开始流行，便可断定王孙诰雍钟铭文正是上述精神新动向的一个环节。

轴心突破以后的新“天人合一”（见第六章）。但此处涉及一个重要论点值得特别提出，即由于内向超越之故，“心”在中国思想史上的地位不断在提高之中，尤其是在孟子、庄子各以不同方式发展了“心”学之后。很意外地，郭店楚简中有一种文字现象竟有力地支持了上述的论点。庞朴在《郢书燕说》一文中，发现郭店楚简中，新造的从“心”之字特别多，他将这一现象和1977年河北平山出土的“中山三器”联系起来作比较考察，因为此三器中也有不少从“心”的字。南北悬隔但时代相去并不太远，而文字现象竟如此相似，这当然不能不引起研究者的诧异。其中最值得注意的是一个上“身”下“心”的新字，在郭店楚简中出现的频率最高。由于上下文本的根据十分清楚，此字即是“仁”字已确定无疑。前面我曾指出孟子直接把“仁”字界定为“人心”，此新字的涵义大致与之相同。此外简中“义”字也有写作上“我”下“心”者，与“仁”的新字恰好相辅以行。庞朴认为这是“儒学走向心性论研究，相信人道源于人心的又一表现”，不失为一合理的看法[1]。就我所见，仁、义二字之心化和大量心旁字的出现当在孟子思想流行之后。无论如何，这一特殊现象是与内向超越相伴而来的。

最后，让我回到本章开端所提出的问题：为什么中国的超越世界（“道”）和现实世界（“人伦日用”）既非高下悬殊又非相距遥远，而形成一种“不即不离”的关系？儒家强调“道不远人”或道家敷陈“道”之“无所不在”，不过是从不同角度勾勒出这两个世界之间的“不即不离”而已。前面我已点出这一特色的关键在内向超越，现在

1　见庞朴，《郢书燕说——郭店楚简中山三器心旁文字试说》，收在武汉大学中国文化研究院编，《郭店楚简国际学术研讨会论文集》，页37—42。

曲终奏雅，我应该对此关键作一更具体的交代。在这一关联上，我必须郑重提出“道心”和“人心”一对概念。

一提及这两个概念，读者最先想到的必然是伪古文《尚书·大禹谟》中所谓虞廷传心十六字：“人心惟危，道心惟微；惟精惟一，允执厥中。”我们都知道，“人心”、“道心”之分在宋明思想史上发挥过无与伦比的重大作用，无论是程、朱派或陆、王派都信奉之而不疑，“天理”与“人欲”之辨即以“道心”、“人心”之分为始点。但自阎若璩（1636—1704）辨伪以来，《大禹谟》“传心”十六字之伪既成定论，“道心”、“人心”的概念在清代已少有人问津。我重提这一对概念当然不是要翻《大禹谟》的伪案，那是不可能的事。相反地，正是因为此一伪案，我才深切认识到“人心”、“道心”在中国轴心时代思想史上的重要性。阎若璩考证《大禹谟》“句句有本”，揭示“人心”、“道心”两句最初见于《荀子·解蔽》篇，原文如下：

> 故《道经》曰：“人心之危，道心之微。”

可知“道心”、“人心”源出当时流传的《道经》。据近人研究，《解蔽》或是荀子早年（大约公元前285）在稷下时所作[1]。因此我们大致可以推断，这部《道经》最迟也应出现在公元前4世纪中叶之前，否则不可能以经典的身份流通于世并为荀子所引用。此书并非《老子》书中的同名部分，而且也未必出于道家，因为严格地说，“道家”名称在先秦时期尚未成立。从荀子的引用和以后被收入伪《大禹谟》

1　见 John Knoblock, *Xunzi: A Translation and Study of the Complete Works*, vol. I (Stanford, Calif. : Stanford University Press, 1988), pp. 4–7。

之中，可以推测《道经》很可能是儒家作品。无论如何，“人心”、“道心”之别为思想界所接受是一个很有意义的信号，表示内向超越已进入相当成熟的阶段。

《道经》以“人心之危”与“道心之微”对举，将二者之间的紧张充分地显露了出来，这和现实世界（“人伦日用”）与超越世界（“道”）之间的紧张似乎密切相关。“道心”和“人心”究竟是一心还是二心，历来争论既大且多，此处无法展开讨论。如就《荀子》一书而言，我相信是指同一“心”的两种相反但又相成的倾向。荀子本人在《正名》篇中便曾有过“以仁心说”、“以学心听”、“以公心辨”的用法，明指同一心的三种不同的运作方式。不但如此，荀子在引《道经》之后接着发议论说：

> 危微之几，惟明君子而后能知之。故人心譬如盘水，正错而勿动，则湛浊在下，而清明在上，则足以见须眉而察理矣。微风过之，湛浊动乎下，清明乱于上，则不可以得大形之正也。心亦如是矣。（《解蔽》）

“道心”、“人心”是同一“心”的两种状态，他在这几句话中已交代得十分清楚。但“人心”与“道心”，正如现实世界与超越世界一样，是不容偏废的。此所以朱熹说：“虽上智不能无人心”，“虽下愚不能无道心”（《中庸章句序》）。为什么呢？因为我们在现实世界中一切日用常行都离不开“人心”，而我们在超越世界中寻求价值之源则不能不依赖“道心”的指引。由于“人心”、“道心”是同一“心”的两种相反但却相成的倾向，这两者之间的关系也是“不即不离”的：

就同为一“心”而言，二者是“不离”的，就各有所司而言，则二者又是“不即”的。所以我认为这两个新名词出现在公元前4世纪中叶，是中国内向超越已发展到成熟阶段的可靠信号，“人心”、“道心”之辨在宋、明思想史上能发生那样深邃而持久的影响，绝不是偶然的。

跋一

这篇关于“天人之际”的专论，从酝酿到完稿，先后经历了十二三年之久。但其中足足有十年时间，我已将它置于“放弃了的计划”之列。现在全书即将刊布，我愿意将它的缘起、搁置，以至重生的过程交代出来，以为读者理解之一助。在这篇跋文中，我想说明两个相关的问题：第一，我为什么会选择这样一个超出自己能力之外的研究论题？第二，为什么我最后采取了如文中所表现的特殊论述方式——译文和自撰文交错而出？

1997年春季日本大江健三郎在普林斯顿大学访问，东亚学系获得大学当局的支持，组织了一次规模较大的“普大研讨会”（“Princeton University Symposium”），专门讲论古代东亚的宗教。在“宗教与想象”（“Religion and Imagination: Global Perspectives”）的总题下，会议分两天举行（5月9日至10日）。致开幕词的是美国获诺贝尔文学奖的莫里森女士（Toni Morrison，1931—　），最后一场讲论则是大江的“文学与宗教想象之间”（“Between Literary and Religious Imagination”），整个研讨会的气氛是很热烈的。我应邀参

加，写了一篇讲词在会中宣读。我讲的是古代礼乐传统怎样通过曲折的变迁，终于引导出轴心突破。早在1977年所撰《古代知识阶层的兴起与发展》一文中，我已正式提出了这一命题，但当时限于体例，未能充分展开论证。1997年的研讨会给我提供了一个推陈出新的机缘。所以这篇讲词可以说是这部专论的发端。

我的兴趣被激起之后，欲罢不能，于是在课余之暇断断续续扩大原讲词的论旨，于1999年写成了一篇英文长编，题曰“Between Heaven and Man: An Essay on Origins of the Chinese Mind in Classical Antiquity”，大概有三至四万字左右。当时的计划是补写较详细的注释之后，以“专题研究”（“monograph”）的方式单独刊行。为了集思广益，我将已完成的本文部分影印了几十份，分赠友生，希望获得回应，为最后修订的参考。但此时我已不知不觉中卷入朱熹的研究，原来的注释和修订计划便搁置了下来。后来只有两件事值得一提：第一是友人Mary Evelyn Tucker教授知道我有这篇英文论稿，坚邀我写一篇概要加入她正在主编的一部有关古代儒学的论集中，这便是“Between The Heavenly and The Human”，收在*Confucian Spirituality*, vol. I中(edited by Tu Weiming and Mary Evelyn Tucker, eds., New York: Crossroad Publishing Company, 2003)。第二是香港中文大学中国文化研究所的《二十一世纪》双月刊，决定在2000年推出“轴心突破”专号，编者提议将本文第二节《轴心突破与礼乐传统》译成中文，作为该期的一部分。我接受了此议并写了一篇《前言》，刊于《二十一世纪》2000年4月号。除此之外，全稿的其余部分则一直处于尘封状态。

三年前陈弱水先生主编《中国思想史上的重大转型》（现改题为

《中国史新论·思想史分册》)，约我参加一份。他早就读过我的赠稿，认为恰好符合他的构想，因此希望我另写一篇浓缩的中文本，作为书中的一章。我当时一诺无辞，但没有想到我的健康忽然不肯合作，竟无法如期交卷。弱水体谅我的困难，提议将英文稿第一、第三、第四、第五各节译成中文，加上已刊布的第二节，合为一文，再由我添写一节简短的结束语，以了结这一重公案。这样的安排事实上已将我的工作负担减到无可再少的境地，我当即以感激的心情接受了弱水的新建议。

译稿不但兼信与达之长，而且将所引经典文本一一还原，超出了我的最高期待。但是通读全稿之后，我发现我的工作负担之重竟远超乎最初估计之上。首先是全文的注释问题。译者根据原稿的脚注号码，要求我补出所参考过的第二手资料。十几年前撰写初稿时，我曾将这些资料，特别是现代学人的研究成果，一一记在眉端，以备他日注释之用。但由于时间太久了，原稿竟遍寻不获，使我十分沮丧。如果不是承诺在先，不容半途而废，我大概只好放弃整个计划了。何况注释并不仅仅是恢复旧注，更重要的是增添新注以尽量吸收最近十几年来与本文多方面密切相关的新创获。仅此一项的工作量便已使我有不胜负荷之感，而更出意外的则是全稿的修订和增补最后竟逼使我对于先秦原始典籍(包括新发现的简帛在内)重作了一次全面而系统的研究。

修订的必要起于中西论证方式的歧异。我的原稿是英文，以西方读者为对象，自然采用了西方的论证方式。这次通读中译本，我感觉有些地方在中文里应该换一种说法，而另一些地方则似乎应多引经典原文以增强说服力。这当然是因为中国原有的论证方式与西方不同。中、西在这一方面的差异是很复杂的，但不妨作一高度概括性的区分：中国的“考证”传统源远流长，一般而言，重“证”

（“evidence”）更甚于“论”（“argument”）；西方则自始即发展了“论辩之术”（“rhetoric”），因而特别重视“论”的“说服功能”（“persuasion”）。所以我的修订大致是在“论”的部分力求紧凑或“重新述说”（“reformulation”）；在“证”的部分则尽量引用原文。修订最初是局部的，但一旦开始便逐渐扩大范围，最后竟从修订一跃而增写新篇。《“天人合一”的历史演变》和《结局：内向超越》两篇长文都是这次新写的。我以原稿中未能充分展开讨论的一些重要论题为核心，遍考先秦文本，作了比较透彻的发挥。我希望这些修订和增补可以加强我的论证在中文语境中的说服力。

但是全部修订和扩大的工作完成之后，我立即遇到了一个新的难题：译文全稿不过四万字左右，而新写的部分竟超过六万言，已非一篇论文的空间所能容纳。经过和弱水的往复商讨，我们决定让全稿以“专题研究”（“monograph”）的方式单独刊行，然后由我另写一篇综合性的提纲，将第二度研究的新收获融入其中，作为全文的总结。第六节《从天人合一到内向超越》便是这一决定的产品。不过这里不妨补说一句，这一节虽建立在专书最后两章的基础上面，但重点和呈现方式却略有不同，所以繁简二本仍有可以互相参照之处。

最后，我必须向两位译者，傅扬先生和毛元亨先生，致最诚挚的感谢：如果没有他们所提供的出色当行的译稿，这部久已“放弃了的计划”大概便不会有浴火重生的机会了。

余英时

2011年10月16日

于普林斯顿

跋二

本书原稿经过修改和增补之后，只要再加上一篇“自序”便可以付印了。但是完全出乎意料之外，“自序”竟演变成一篇长达四万字的“代序”，而本书的出版也随着一再延迟了下来。我觉得应该对这一点作一交代。

“代序”写得这样长并不是由于下笔不能自已，以致泛滥成灾。恰恰相反，这是经过一再考虑而发展出来的，关键则在我向《思想史》编辑部作了承诺，“自序”写成后，先在这部新学报的创刊号上发表。

我的最初构想是在“自序”中说明这部专著的中心论旨、基本预设、研究取向、历史意义等等。由于“自序”是专为本书的读者而写，在涉及本书的内涵时，我便可以尽量节省笔墨，略道其相关之点而止。但在即将动笔之际，我才发觉这一构想必须作重大修改。为什么呢？因为“自序”既然先在学报中作为一篇独立的研究论文出现，它必须首尾完具，意义自足。学报读者并没有机会阅读本书，如果“自序”按照最初构想写出，他们必多摸不着头脑的地方。这就是说，作

为学报论文，“自序”必须将本书研究所得扼要地揭示出来，使读者可以对全文涵义一览无遗。

很自然的，我首先想到的方案是在序中添写一节本书的提要，为学报读者提供理解的背景。但是经过一思、再思之后，我终于否定了这一方案。这里有两重理由：第一，本书内容相当复杂，具有深度的提要写起来不但费力，而且也很费笔墨。但提要毕竟不是原创性的研究，不宜在学报论文中占去太多的篇幅。第二，提要对于本书读者而言，则完全是多余的，放在“自序”中，叠床架屋，更不足取。

如此反复斟酌，最后我决定另起炉灶，在本书的大范围中选一相关题旨，重作有系统的论述，这便是《中国轴心突破及其历史进程》。这样一来，“自序”便让位于“代序”了。

“代序”分为上、下两篇：上篇追溯了本书中心论旨的长期酝酿过程，也阐明了我为什么引用“轴心突破”的概念来解释先秦各派思想的起源。下篇超过三万字，是一篇独立论文，旨在通过历史流程来观测中国的轴心突破是怎样逐步展开的。这一历史向度自始即在本书的整体构想之中，但因正文所处理的问题甚多，以致未能对此进行有系统的论述。现在“代序”恰好提供了适当的机缘，使我可以将这一薄弱的环节充实起来。因此“代序”下篇所涉及的论题和史料都有超出正文范围以外的地方，这是应该特别说明的。

《思想史》主编陈正国先生以无比的耐心容忍这篇“代序”在撰写过程中不断发展。他不但从未露出丝毫催促的意思，而且还时有提示和建议，使我可以更从容地对全文进行思考。直到现在，我才知道这篇“代序”竟使《思想史》创刊号错过了一个关系重大的出版期限。对于陈先生，我的愧疚更深于感激。

“代序”上、下篇分别由黄庭硕（台大历史所研究生）和尤智威（政大历史所研究生）两位先生输入计算机。“代序”在匆促中持续写成，不能字字清晰，兼之稿中多涉古今典籍及专门名词，益增辨识上的困难。但黄、尤两君每次收到手稿，都能在最短时间内赶出清样，学力与勤奋同样使我感佩。我必须在此表达由衷的谢意。

余英时

2013年7月10日

于普林斯顿

参考文献

《易》，“十三经注疏”本；台北：艺文印书馆影印嘉庆二十年江西南昌府学原本，1955。

《尚书》，“十三经注疏”本；商务印书馆“四部丛刊”影印刘氏嘉业堂宋本。

《诗》，“十三经注疏”本。

《周礼》，“十三经注疏”本。

《礼记》，“十三经注疏”本。

《左传》，“十三经注疏”本。

《公羊传》，“十三经注疏”本。

《论语》，“十三经注疏”本。

《中庸》，“十三经注疏”本。

《孟子》，“十三经注疏”本。

《说文解字注》，经韵楼本，台北：艺文印书馆影印，1974。

《国语》，商务印书馆“四部丛刊”本

《史记》，北京：中华书局标点本。

《汉书》，北京：中华书局标点本。
《三国志》，北京：中华书局标点本。
《后汉纪》，商务印书馆“四部丛刊”本。
《旧唐书》，北京：中华书局标点本。
《文史通义》，北京：北京古籍出版社，1956。
《荀子》，商务印书馆“四部丛刊”本。
《道德经》，商务印书馆“四部丛刊”本。
《庄子》，商务印书馆“四部丛刊”本。
《韩非子》，商务印书馆“四部丛刊”本。
《管子》，商务印书馆“国学基本丛书简编”本，附戴望“校正”。
《淮南子》，商务印书馆“四部丛刊”本。
《黄帝内经》，商务印书馆“四部丛刊”本。
《楚辞》，商务印书馆“四部丛刊”本。

陈来，《古代思想文化的世界》，北京：三联书店，2002。
陈梦家，《殷墟卜辞综述》，北京：科学出版社，1956。
陈奇猷校注，《韩非子集释》，上海：上海人民出版社，1974。
丁四新，《郭店楚墓竹简思想研究》，北京：东方出版社，2000。
冯友兰，《三松堂自序》，北京：三联书店，1954。
冯友兰，《中国哲学史》，上海：商务印书馆，1934。
傅斯年，《性命古训辨证》，《傅斯年全集》本，台北：联经出版公司，1980。
顾颉刚、刘起釪《尚书校释译论》，北京：中华书局，2005。
何俊编，余英时著，《人文与理性的中国》，台北：联经出版公司，2008。

胡适,《胡适全集》第四卷,合肥:安徽教育出版社,2003。
李零,《中国方术考》,北京:东方出版社,修订本,2000。
李零,《中国方术续考》,北京:东方出版社,2000。
李源澄,《李源澄著作集》,台北:中研院中国文哲研究所,2008。
梁涛,《郭店竹简与思孟学派》,北京:中国人民大学出版社,2008。
刘笑敢,《老子古今:五种对勘与析评引论》,北京:中国社会科学出版社,2006。
钱穆,《论语新解》,《钱宾四先生全集》,第三册,台北:联经出版公司,1995。
钱穆,《先秦诸子系年》,《钱宾四先生全集》,台北:联经出版公司,1998。
钱锺书,《管锥编》,北京:中华书局,1979。
苏秉琦,《中国文明起源新探》,香港:商务印书馆,1997。
孙诒让,《周礼正义》,台北:商务印书馆,“国学基本丛书”本,1967。
孙诒让,《墨子间诂》,台北:河洛图书影印本,1980。
王国维,《观堂集林》,北京:中华书局,1959。
王宇信,《西周甲骨探论》,北京:中国社会科学出版社,1984。
闻一多,《神话与诗》,《闻一多全集》,第一册,上海:开明书店,1948。
夏鼐,《夏鼐日记》卷八,上海:华东师范大学出版社,2011。
萧公权,《中国政治思想史》,台北:联经出版公司,1982。
杨伯峻,《春秋左传注》,台北:洪叶文化事业有限公司,修订本,1993。
杨伯峻,《论语译注》,北京:中华书局,1962;第3版,2009。
杨向奎,《宗周社会与礼乐文明》,北京:人民出版社,1992。
于省吾,《双剑誃吉金文选》,北京:中华书局,1998。

余英时,《从价值系统看中国文化的现代意义》,台北:时报文化,1984。
余英时,《中国知识阶层史论(古代篇)》,台北:联经出版公司,1980。
余英时,《朱熹的历史世界》,台北:允晨出版公司,2003。
余英時,《知识人与中国文化的价值》,台北:时报文化,2007。
曾运乾,《尚书正读》,北京:中华书局,1964。
张光直著,郭净译,《美术、神话与祭祀》,沈阳:辽宁教育出版社,1988。
竹添光鸿,《左传会笺》,台北:凤凰出版社,影印本,1974。
朱熹,《四书章句集注》,北京:中华书局,1983。

陈邦怀,《战国〈行气玉铭〉考释》,《古文字研究》,第七辑,北京:中华书局,1982。
陈梦家,《商代的神话与巫术》,《燕京学报》,20期(1936)。
陈松长、廖明春,《帛书〈二三子问〉、〈易议〉释文》,陈鼓应主编,香港道学院主办,《道家文化研究》,第三辑,上海:上海古籍出版社,1993。
陈寅恪,《陶渊明之思想与清谈之关系》,《金明馆丛稿初编》,北京:三联书店,2001。
郭沫若,《先秦天道观之进展》,《青铜时代》,北京:人民出版社,1954。
胡厚宣,《殷卜辞中的上帝和王帝》(上、下),《历史研究》,1959年第9期;第10期。
胡适,《说儒》,《胡适全集》第四卷,合肥:安徽教育出版社,2003。

胡应章译,《英译〈孟子〉导论》,《采掇英华》编辑委员会编,《采掇英华——刘殿爵教授论著中译集》,香港:香港中文大学出版社,2004。
刘昕岚,《郭店楚简〈性自命出〉篇笺释》,武汉大学中国文化研究院编,《郭店楚简国际学术研讨会论文集》,武汉:湖北人民出版社,2000。
庞朴,《天人三式——郭店楚简所见天人关系试说》,武汉大学中国文化研究院编,《郭店楚简国际学术研讨会论文集》。
庞朴,《郢书燕说——郭店楚简中山三器心旁文字试说》,武汉大学中国文化研究院编,《郭店楚简国际学术研讨会论文集》。
钱穆,《比论孟庄两家论人生修养》,收在《庄老通辨》,《钱宾四先生全集》本,第七册,台北:联经出版公司,1998。
裘锡圭,《稷下道家精气说的研究》,《道家文化研究》,第二辑,上海:上海古籍出版社,1992。
汤余惠,《玉行气铭》,《战国铭文选》,长春:吉林大学出版社,1993。
王葆玹,《郭店楚简的时代及其与子思学派的关系》,武汉大学中国文化研究院编,《郭店楚简国际学术研讨会论文集》。
王葆玹,《试论郭店楚简各篇的撰作时代及其背景》,《中国哲学》,第二十辑,沈阳:辽宁教育出版社,1999。
闻一多,《天问释天》,《闻一多全集》,上海:开明书店,1948。
杨伯峻,《试论孔子》,《论语译注》第三版,北京:中华书局,2009。
余英时,《试说儒家的整体规划》,《宋明理学与政治文化》,台北:允晨文化,2004。
张道升,《〈行气玉铭〉古文字研究述评及新解》,《社会科学论坛》

2007年第8期。

柴田清繼,《“管子”四篇における神と道》,《日本中國學會報》卷三六（1984）。

加藤常賢,《中國古代文化の研究》,東京:二松學會大學出版部,1980。

前川捷三,《甲骨文·金文に見える気》,《気の思想—中國における自然観と人間観の展開—》,東京:東京大學出版會,1978。

狩野直喜,《説巫補遺》和《續説巫補遺》兩文,《支那學文藪》,京都:弘文堂書店,1927。

狩野直喜,《支那上代の巫、巫咸に就いて》,《支那學文藪》,京都:弘文堂書店,1927。

小南一郎,《古代中國:天命と青銅器》,京都:京都大學學術出版會,2006。

小南一郎,《天命と德》,《東方學報》（京都市）,第六十四冊（1992）。

小野澤精一,《齊魯の學における気の概念》,《気の思想》。译文见李庆译,《气的思想》,上海:上海人民出版社,1990。

小野澤精一、福永光司、山井湧编,《気の思想—中國における自然観と人間観の展開—》,東京:東京大學出版會,1978。

Appleby, Joyce Lynn Hunt and Margaret Jacob

1995 *Telling the Truth about History*, New York and London: W. W. Norton.

Arnason, Johann p., S.N. Eisenstadt and Björn Wittrock, eds.

2005 *Axial Civilizations and World History*, Leiden and Boston: Brill.

Bellah, Robert N.

2005 "What is Axial about the Axial Age? ", *Archives Européennes de Sociologie*, Tome XLYI, Numero I.

2011 *Religion in Human Evolution, From the Paleolithic to the Axial Age*, Cambridge, Massachusetts and London, England: The Belnap Press of Harvard University Press.

Berlin, Isaiah

1976 *Vico and Herder: Two Studies in the History of Ideas*, New York: Viking Press.

1998 "The Concept of Scientific History" and "Historical Inevitability", in Isaiah Berlin (Henry Hardy and Roger Hausheer eds.), *The Proper Study of Mankind: An Anthology Essays*, New York: Farrar, Straus and Giroux.

Bremmer, Jan

1983 *The Early Greek Concept of the Soul*, Princeton, N.J.: Princeton University Press.

Chang, Hao

1990 "Some Reflections on the Problem of the Axial-Age Breakthrough in Relation to Classical Confucianism," in Paul A. Cohen and Merle Goldman, eds., *Ideas Across Cultures: Essays on Chinese Thought in Honor of Benjamin I. Schwartz*, Cambridge, Mass.: Council on East Asian Studies,

Harvard University: Distributed by Harvard University Press.

Chang, K.C.(张光直)

1983 *Art, Myth and Ritual: The Path to Political Authority in Ancient China*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

1994 "Shang Shamans," in Williard J. Peterson, Andrew Plaks and Ying-Shih Yü, eds., *The Power of Culture: Studies in Chinese Cultural History*, Hong Kong: The Chinese University Press.

Chin, Yueh-lin

1980 "Chinese Philosophy," in *Social Sciences in China*, vol. 1, no.1 (March).

Ching, Julia

1997 *Mysticism and Kingship in China: The Heart of Chinese Wisdom*, Cambridge: Cambridge University Press.

Dalferth, Ingolf U.

2012 "The Idea of Transcendence," in Robert N. Bellah and Hans Joas, eds., *The Axial Age and Its Consequences*, Cambridge Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press.

de Bary, Wm.Theodore

1991 *The Trouble with Confucianism*, Cambridge Mass.: Harvard University Press.

Dodds, E.R.

1951 *The Greeks and the Irrational*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

Donald, Merlin

2012 "An Evolutionary Approach to Culture: Implications for the Study of the Axial Age," in Robert N. Bellah and Hans Joas, eds., *The Axial Age and Its Consequences*, The Belknap Press of Harvard University Press.

Dworkin, Ronald

2013 "Religion Without God," *The New York Review of Books*, vol. LX, no. 6, April 4.

Eisenstadt, S.N., ed.

1986 *The Origin and Diversity of Axial Age Civilizations*, Albany: State University of New York Press.

Eliade, Mircea

1974 *The Myth of the Eternal Return*, Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2nd printing.

1985 *A History of Religious Ideas, vol. 3: From Muhammad to the Age of Reforms*, Chicago: University of Chicago Press.

2004 *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*, translated from French by William R. Trask, Princeton, N.J.: Princeton University Press, second paperback edition.

Elvin, Mark

1986 "Was There a Transcendental Breakthrough in China?" in S.N. Eisenstadt, ed., *The Origin and Diversity of Axial Age Civilizations*, Albany: State University of New York Press.

Falkenhausen, Lothar von

2006 *Chinese Society in the Age of Confucius (1000—250BC): The Archaeological Evidence*, Cotsen Institute of Archaeology, University of California, Los Angeles.

Fingarette, Herbert

1972 *Confucius: The Secular as Sacred*, New York: Harper & Row.

Fung, Yu-lan

1948 *A Short History of Chinese Philosophy*, New York: Macmillan.

Geertz, Clifford

1973 *The Interpretation of Cultures*, New York: Basic Books.

Ginzburg, Carlo

1991 *Ecstasies: Deciphering the Witches' Sabbath*, translated by Raymond Rosenthal, New York: Pantheon Books.

Graham, A.C.

1989 *Disputers of the Tao: Philosophical Argument in Ancient China*. La Salle, Illinois: Open Court.

Grube, G.M.A. tr.

1997 *Phaedo*, in John M. Cooper, ed., *Plato: Complete Works*, Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Co..

Hadot, Pierre

2002 *What is Ancient Philosophy?* translated by Michael Chase, Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press.

Hawkes, David tr.

1962 *Ch'u Tz'u: The Songs of the South: An Ancient Chinese*

Anthology, Boston: Beacon Press.

Hegel, Georg W.F., E.S. Haldane tr.

1995 *Lectures on the History of Philosophy: Greek Philosophy to Plato*, Lincoln: University of Nebraska Press, vol. I.

Hsu, Cho-yun and Katheryn M. Linduff

1988 *Western Chou Civilization*, New Haven: Yale University Press.

Jaspers, Karl, Michael Bullock tr.

1953 *The Origin and Goal of History*, New Haven: Yale University Press, Original Title: *Vom Ursprung und Ziel der GeschichtE*. Zürich: Artemis Verlag, 1949.

Jowett, B. tr.

1937 *The Dialogues of Plato*, New York: Random House.

Keightley, David N.

1978 *Sources of Shang History: The Oracle-Bone Inscriptions of Bronze Age China*, Berkeley: University of California Press.

Kingsley, Peter

1995 *Ancient Philosophy, Mystery, and Magic: Empedocles and Pythagorean Tradition*, Oxford: Clarendon Press.

Knoblock, John

1988 *Xunzi: A Translation and Study of the Complete Works*, vol. I, Stanford, Calif.: Stanford University Press.

Kołakowski, Leszek, tr. P.S. Falla

2005 *Main Currents of Marxism*, New York and London: W.W. Norton.

Lau, D.C. tr.

1970 *Mencius*, Harmondsworth: Penguin.

1992 *The Analects*, Hong Kong: The Chinese University Press.

1999 *Confucius: the Analects*, New York: Penguin.

Legge, James

1960 *The Shoo King, vol. III of The Chinese Classics, with a translation, critical and exegetical notes, prolegomena, and copious indexes*, Hong Kong: Hong Kong University Press, second edition.

Lin, Fu-shih(林富士)

2009 "The Image and Status of Shamans in Ancient China," in John Lagerwey and Marc Kalinowski, eds., *Early Chinese Religion: Part One: Shang through Han (1250BC—220AD)*, Leiden and Boston: Brill.

Lovejoy, Arthur O.

1936 *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

Marx, Karl

1974 "Reply to Mikhailovsky," in David Mclellan ed., *The Thought of Karl Marx: An Introduction*, New York: Haper Torchbooks, c1971.

Ng, On-cho

1994 "Mystical Oneness and Meditational Praxis: Religiousness in Li Yong's (1627—1703) *Confucian Thought*," in *Journal of*

Chinese Religions, No. 22 (Fall).

Onians, Richard Broxton

1954 *The Origins of European Thought about the Body, the Mind, the Soul, the World, Time, and Fate: New Interpretations of Greek, Roman and Kindred Evidence also of some Basic Jewish and Christian Beliefs*, Cambridge: Cambridge University Press, 2nd edition.

Parrinder, Geoffrey

1976 *Mysticism in the World's Religions*, London: Sheldon Press.

Parsons, Talcott

1964 "Introduction," in Max Weber, *The Sociology of Religion*, Boston: Beacon Press.

1970 "'The Intelletual': A Social Role Category," in Philip Rieff, ed., *On Intellectuals: Theoretical Studies, Case studies*, Garden City, N.Y.: Doubleday Anchor.

Pines, Yuri

2002 *Foundations of Confucian Thought, Intellectual Life in the Chunqiu Period*, 722—453B.C.E., Honolulu: University of Hawaii Press.

Puett, Michael J.

2002 *To Become a God: Cosmology, Sacrifice, and Self-Divinization in Early China*, Cambridge, Mass. and London: Harvard University Asia Center.

Rickett, W. Allyn

1985 *Guanzi: Political, Economic, and Philosophical Essays from Early China: A Study and Translation*, Princeton, N.J.: Princeton University Press.

Roetz, Heiner

1993 *Confucian Ethics of the Axial Age, A Reconstruction under the Aspect of the Breakthrough toward Postconventional Thinking*, Albany: State University of New York Press.

Schwartz, Benjamin I.

"The Age of Transcendence," *Daedalus* 104: 2.

"Transcendence in Ancient China," *Daedalus* 104: 2.

1985 *The World of Thought in Ancient China*, Cambridge, Massachusetts and London England: The Belknap Press of Harvard University Press.

Taylor, Charles

1989 *Sources of the Self : The Making of the Modern Identity*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

2011 "What was the Axial Revolution?" in Charles Taylor, *Dilemmas and Connections: Selected Essays*, Cambridge, Massachusetts and London, England: The Belknap Press of Harvard University Press.

Tong, Enzheng (童恩正)

2002 "Magicians, Magic, and Shamanism in Ancient China," edited by Lothar von Falkenhausen, *Journal of East Asian Archaeology*, Brill, Leiden.

Waley, Arthur

1955 *The Nine Songs: a Study of Shamanism in Ancient China*, London: George Allen and Unwin LTD.

1989 *The Analects of Confucius*, New York: Vintage Books.

Watson, Burton

1989 *The Tso Chuan: Selections from China's Oldest Narrative History*, New York: Columbia University Press.

Weber, Max

1978 *Economy and Society*, edited by Guenther Roth and Claus Wittich, Berkeley: University of California Press, vol. 1.

Weil, Eric

"What is a Breakthrough in History?" *Daedalus* 104: 2.

Whitehead, Alfred North

1967 *Science and the Modern World*, New York: Free Press.

Yu, Ying-shih

2003 "Between the Heavenly and the Human," in Tu Weiming and Mary Evelyn Tucker, eds., *Confucian Spirituality*, vol. I, New York: Crossroad Pub.Company.



ISBN 978-7-101-10199-7



定价：58.00元